

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

HISTOIRE DES DOGMES

II

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE
ubliée par les principaux Professeurs de Théologie des Universités catholiques

HISTOIRE DES DOGMES

PÉRIODE PATRISTIQUE

(325-787)

PAR

le Docteur **JOSEPH SCHWANE**
PROFESSEUR PUBLIC ORDINAIRE A L'ACADÉMIE ROYALE DE MUNSTER

DEUXIEME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE
AVEC APPROBATION DE L'ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG

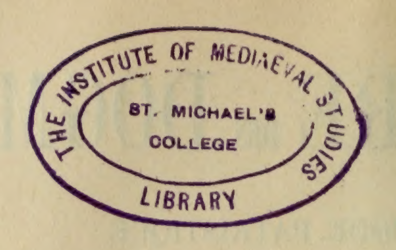
Traduction de l'Abbé A. DEGERT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

TOME II

PARIS
LIBRAIRIE DELHOMME ET BRIGUET
GABRIEL BEAUCHESNE & Cie, ÉDITEURS
83, RUE DE RENNES, 83

1903

Dépôt à LYON, 3, Avenue de l'Archevêché



ERRATA

Page 269, ligne 9 retrancher « que ». — Page 287, ligne 4 avant la fin (note) ajouter « Patris » après personam. — Page 378 dernière ligne du texte, au lieu de « Saint Augustin n'était pas en droit de conclure » lire « Saint Augustin aurait pu conclure »,

Bref adressé à l'auteur à l'occasion du premier volume de l'Histoire des dogmes publié en 1862 (1re édition).

Catholicorum dogmatum seriem evolvere, sublimitatem firmitatemque eorum ostendere, explicationem ac splendorem exhibere, quem ab adversa haeresum errorumque actione duxerunt; sicuti semper utile, sic opportunissimum videtur hac praesertim aetate, ubi nihil est tam certum, quod a sophistica impietate non revocetur in dubium, nihil tam sanctum quod sacrilega levitate non proscindatur et contemptui obiiciatur. Acceptissimam idcirco sanctissimus Dominus Noster

Pius IX.

habuit, quam texuisti, de christianis dogmatis historiam, quam licet germanicae linguae difficultate impeditus legere nequiverit, respondere non dubitavit integritati, religioni ac scientiae tuae. Proposito itaque operis commendato, mihi mandavit, ut te hortarer ad prosequendam absolvendamque coeptam in christianae doctrinae tutelam errorumque oppugnationem historiam, futurum confidens, ut labor hic tuus Dei gloriae ecclesiaeque fidelibus bene vertat. Ut vero pignus habeas propensissimae in te voluntatis eius, me tibi nuntiare iussit Apostolicam Benedictionem, quam una tecum collegis et alumnis tuis peramanter impertit.

Qua mei muneris functione libentissime utor, ut praecipuam aestimationem meam atque observantiam tibi profitear, cui fausta omnia ac felicia a Deo adprecor.

Tui, perill. et adm. Rnde Dne Obsme

Romae, die 7. Junii 1864.

Addictiss. observantiss. fam.

FRANCISCUS MERCURELLI,

SSmi Dni PP. ab epistolis latinis.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

L'accueil favorable que mon histoire des dogmes à l'époque anténicéenne a rencontré auprès de la critique allemande et étrangère m'a confirmé et encouragé dans mon projet de lui donner une suite dans cette histoire des dogmes à l'époque patristique, aujourd'hui entièrement publiée.

Mieux encore, l'attention dont l'a honorée la plus haute autorité de l'Église (voir ci-dessus le bref qui m'a été adressé) devait stimuler mes efforts.

Certainement pour ce nouveau volume, je puis me rendre le témoignage d'avoir apporté dans les longues études de sa préparation, le sérieux et le zèle qu'il réclamait, comme aussi d'avoir mis dans la rédaction tout le soin possible à ne jamais m'écarter des lois de toute histoire objective. L'abondance des matières, dans cette seconde période présentera d'ailleurs un surcroît d'intérêt pour les milieux théologiques.

Seule la division adoptée me paraît appeler un supplément d'explications. Au cours de mon travail s'est formée chez moi de plus en plus profonde la conviction que la comparaison établie par le Sauveur entre le royaume de Dieu et le grain de sénevé qui croît insensiblement jusqu'à devenir un grand arbre, trouve son application parfaite même dans les dogmes. Ce développement, qui s'opère sans changer la substance, devait donc se refléter dans l'exposé de l'histoire des dogmes.

De là pour nous la nécessité de présenter les dogmes à grands traits, et par groupes pour la période anténicéenne, de là aussi le devoir de resserrer nos cadres et de les remplir plus rigoureusement pour la période des Pères.

Puisse ainsi le minerai qu'il m'est arrivé d'arracher des profondeurs de la patristique, servir comme un précieux métal à enrichir la dogmatique et à lui assurer une base plus profonde; puisse-t-il aussi contribuer à réveiller encore l'amour de l'étude des écrits des Pères et à mettre en honneur une science dont la culture trouve dans la situation de l'Église en Allemagne, des conditions toutes spéciales. Aucune discipline théologique n'est en effet plus propre que celle-ci à nous rapprocher de ceux qui vivent séparés de nous par la foi. Ne se meut-elle pas sur un terrain qui après avoir été considéré par beaucoup de nos adversaires comme étant principalement le leur passe maintenant à leurs yeux pour nous être commun à tous ?

Munster en la fête de Saint-François d'Assise 1868.

L'Auteur.

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Avant sa mort, survenue le 6 juin 1892, l'auteur de cette histoire des dogmes avait revisé et préparé en vue de la réimpression de sa seconde édition, tout le manuscrit du second volume. A cette occasion il avait retouché le texte de sa première édition en apportant sur quelques points des développements nouveaux, ou une nouvelle

rédaction. Ainsi au §. 46[1] (L'idée de *Nature* et de *Personne* dans les Pères anti-eutychiens) a été ajouté l'exposé de la doctrine de Léontius de Byzance. Le §. 88 (La primauté pontificale aux VIe, VIIe, VIIIe siècles) a été augmenté du pontificat d'Hormisdas, et la question d'Honorius a été entièrement refondue. Des corrections de moindre importance, dignes cependant d'être signalées, ont été introduites, sous forme d'additions dans les passages consacrés au Pseudo-Denys, à la doctrine trinitaire de saint Cyrille de Jérusalem, à la sainteté de Marie, à la doctrine de saint Augustin sur les anges.

De son vivant l'auteur avait exprimé le désir de vérifier à nouveau les citations grecques avant de livrer le manuscrit à l'impression. Lorsque celui qui signe ces lignes entreprit le présent travail, il n'eut garde d'oublier de soumettre à revision et de collationner toutes les citations. Le grand nombre de ces citations et l'étendue de l'ouvrage expliquent que ce travail pénible n'ait été achevé qu'en juin 1894, deux ans après la mort de l'auteur.

Pour garder entre les divers volumes de l'histoire des dogmes une complète harmonie, l'éditeur à adopté ici le même procédé et la même forme de citations que dans les précédents volumes. Il s'est d'ailleurs imposé de tous points une pieuse réserve vis-à-vis du texte, de son contenu, et de sa forme, afin que cet ouvrage restât en son entier, l'œuvre propre et exclusive de l'auteur décédé et formât ainsi la suite naturelle et homogène des trois autres volumes. C'est à peine si dans la connaissance où j'étais des opinions scientifiques de mon défunt collègue, j'ai cru devoir accepter les offres amicales de M. le professeur Dr de Funk de Tubingue qui a proposé deux mo-

1. Après le chiffre du §. l'auteur de cette préface renvoie aux pages de la seconde et de la première édition. Nous supprimons ces références devenues sans objet pour les lecteurs d'une traduction. (*Note du traducteur.*)

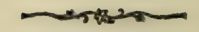
difications, une première au §. 95 (sur le ministre et le sujet du baptême) à propos de l'ordre du catéchuménat, une seconde au §. 103 (développement de la pénitence publique au temps des Pères) sur les stations pénitentielles. L'une et l'autre n'ont du reste que quelques lignes.

Enfin je suis redevable à M. le professeur, Dr Mausbach d'avoir bien voulu après mon départ de Munster non seulement corriger les épreuves, mais dresser un index détaillé des noms et des choses.

Rome, 22 février 1895.

Dr Max Sdralek.

Professeur public ordinaire d'histoire ecclésiastique
à l'Académie Royale de Munster.



BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE DU XIXe SIÈCLE

HISTOIRE DES DOGMES

INTRODUCTION

§ 1

Vues générales.

Les développements qui sont l'objet de cette histoire des dogmes se produisent sans solution de continuité. En dépit de la stérilité plus ou moins grande de certains siècles, ils progressent même d'un mouvement non interrompu. Cependant au commencement du IVe siècle, ou plus exactement avec le concile de Nicée (325), ils voient s'ouvrir devant eux des situations toutes différentes qui constituent pour cette histoire une époque exceptionnelle, et il doit en résulter une période toute nouvelle.

1. Les temps anténicéens ont été appelés à bon droit dans l'histoire du dogme la période de l'apologétique. En

face du judaïsme et du paganisme, l'Eglise dut employer tous ses efforts pour conquérir une existence légale dans la vie publique, et pour se défendre contre les hostilités et les persécutions incessantes de la synagogue, de l'Etat, romain, des populations et de la science païennes; aussi sa grande préoccupation doctrinale, en ce qui concerne l'histoire du dogme, fut-elle de défendre la vérité chrétienne contre le judaïsme, le paganisme et la philosophie païenne, de justifier enfin le fond même du christianisme.

Dans la seconde période, après la conversion de l'empereur Constantin, cette nécessité ne s'imposa plus au même degré; l'apostasie de l'empereur Julien, sa tentative de ressusciter le paganisme, ne forment qu'un court épisode. Ou plutôt la première période s'achève avec le triomphe du christianisme, victorieux à la fois du judaïsme et du paganisme.

2. La seconde période des temps primitifs va de 325 au deuxième concile de Nicée (787) ou bien d'après un autre terme jusqu'en 800. Elle est appelée, non sans raison, dans l'histoire ecclésiastique, la période de l'église dogmatisante et dans l'histoire du dogme, l'époque dogmatico-polémique. C'est le temps de la polémique en faveur de l'orthodoxie ou de la pureté de la foi contre l'hérésie; et cette appellation générale exprime déjà assez clairement la haute importance de cette période pour notre discipline théologique. Cette époque ne se préoccupe plus principalement de défendre les principes essentiels du christianisme, mais aussi de définir exactement les vérités de la foi et de poser ainsi les bases de la systématisation de la théologie, œuvre considérable qui commence déjà vers la fin de l'époque de saint Jean Damascène et d'Isidore de Séville, mais dont l'achèvement est réservé au moyen âge. En général l'église ne se porta à for-

muler ainsi rigoureusement les vérités de foi que sous le coup des attaques des hérésies.

Des hérésies, il y en eut, sans doute, dès l'époque anténicéenne, en très grand nombre même et sous les formes les plus diverses; mais ce ne furent en général que celles qui poussaient sur le sol du judaïsme ou du paganisme; maintes fois mêmes leurs chefs n'appartenaient pas à l'Église, ou bien ils attachaient aussi peu d'importance à en être exclus qu'à s'y maintenir. Il en fut autrement quand le christianisme devint religion d'État et culte dominant dans la vie publique.

Dès ce moment pénétrèrent dans l'Église divers éléments qui ne se laissèrent tout d'abord qu'imparfaitement christianiser; à diverses reprises ils tentèrent même d'altérer les vérités de la foi, et ils donnèrent ainsi naissance à diverses hérésies. Ces hérésies surent du reste prendre leurs précautions pour n'être point exclues d'une Église universelle officiellement reconnue et prédominante; ils invoquèrent eux aussi, assez souvent non seulement les saintes Écritures, mais aussi la tradition ecclésiatique; ils cherchèrent à faire passer leurs opinions pour des développements authentiques de la doctrine de l'Église: tels les Nestoriens et les Monophysites. Ils firent même tous leurs efforts pour assurer à leurs doctrines erronnées la prédominance dans l'Eglise.

Assez souvent même des prêtres et des évêques se firent hérésiarques ou champions et sectateurs de l'hérésie. Dans la période anténicéenne, au contraire, les évêques, à peu d'exception près, étaient toujours restés inaccessibles aux efforts des hérétiques et des schismatiques.

3. Ce caractère particulier de l'hérésie imposa désormais à l'Église une défensive toute nouvelle, et celle-ci, à son tour, réagit sur le développement du dogme. Avant

le concile de Nicée, il avait suffi de s'en tenir à la règle que les Pères, saint Irénée et Tertullien par exemple, avaient donnée aux Chrétiens comme le critérium de l'orthodoxie, à savoir qu'il fallait s'en tenir aux données concordantes de la tradition orale des églises fondées par les apôtres et à la doctrine des évêques de ces églises. Cette règle fut appliquée tout particulièrement contre les gnostiques[1] qui abusent de la seconde source de la foi, les saintes Écritures, pour donner une base à leurs fantastiques doctrines. Mais que restait-il à faire quand des hérétiques, comme les semi-Ariens, les Nestoriens, les Monophysites, etc, se réclamaient aussi de la tradition? Quand, de plus, les évêques même des églises apostoliques d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem se constituaient les protecteurs et les champions de l'hétérodoxie?[2]

Pour des cas de ce genre saint Irénée avait indiqué la *potior principalitas* de l'église romaine où l'hérésie n'avait jamais pu pénétrer, où l'église entière avait trouvé la règle même de la foi. En fait, même avant le concile de Nicée, le magistère doctrinal de l'église romaine avait joui d'une autorité décisive. Dans la seconde période, où les hérésies prirent de plus grandes proportions, cette autorité devint plus nécessaire, et elle s'imposa d'autant plus aisément que l'Église trouvait moins d'obstacles de la part de l'État à l'accroissement de son unité et de sa catholicité. Nous voyons donc dans cette seconde période les évêques de Rome revendiquer bien plus puissamment et plus ostensiblement leur titre de juges, leurs fonctions de haute surveillance sur les doctrines et la foi de l'Église, leur droit à la direction suprême du mouvement dogmatique, et cela par leur influence sur les con-

1. Cf. *Hist. des Dogmes*, t. 1, p. 654 et s. (trad.)
2. Adv. haer. III, 3, 2.

ciles généraux et par leurs décrets autant que par leurs écrits doctrinaux dans les occasions importantes, enfin par toute leur conduite en face des hérésies. Le concile de Sardique (343) reconnut expressément aux évêques de Rome une autorité sans appel dans les affaires litigieuses et notamment en ce qui concernait les évêques déposés pour cause d'hérésie. Les Papes ne manquèrent pas de faire un fréquent usage de ce droit. En même temps par de solennelles décisions et par des lettres dogmatiques, ils prirent les devants pour tracer sa voie au dogme en développement, ils préparèrent et inspirèrent les décrets des conciles généraux. Ainsi procédèrent, Jules I dès l'époque des querelles de l'arianisme, Innocent I en face des Pélagiens. La décision de ce dernier est même restée célèbre grâce, aux paroles de saint Augustin : *Inde (a sede apostolica) rescripta venerunt ; causa finita est, utinam aliquando finiatur error !* [1]) Célestin en face des Nestoriens, Léon le Grand contre les Monophysites, Martin I et Agathon contre les Monothélites.

4. Plus importants encore sont pour l'histoire du dogme, dans cette seconde période des temps anciens, les articles de foi et les symboles des synodes œcuméniques ; le premier d'entre eux marque le terme de la période primitive. Il y eut des synodes même avant le concile de Nicée, particulièrement depuis le milieu du IIIe siècle ; dès lors les persécutions empêchèrent moins les évêques de se réunir publiquement. Mais lorsque le christianisme fut devenu religion dominante, l'unité de la foi et de la religion apparut, même au point de vue politique, comme un secours des plus propres à fortifier l'empire contre les Barbares et à le raffermir sur ses bases. L'hérésie, le schisme

[1] Serm. 131, 10 (Ed. Maur.)

et toutes les autres divisions de l'Église furent même considérés dès lors comme un mal politique et les empereurs se montrèrent tout disposés à contribuer de leurs efforts à sa destruction, à coopérer à la convocation des conciles généraux et à donner à leurs décrets force légale même dans la vie publique.

En général, l'enseignement de l'Église devait recourir toujours aux deux sources de la foi, les saintes Écritures et la tradition orale, qu'elle expliquait et certifiait par son autorité. Pour l'exercice de cet enseignement l'Eglise ne pouvait alors trouver rien de mieux que les conciles. Là les évêques de toutes les régions de l'empire pouvaient se communiquer oralement les traditions de leurs églises, apporter leurs témoignages sur le dépôt de la foi qui leur était confié, resserrer plus fermement le lien de l'unité, prendre contre l'hérésie des dispositions uniformes, légiférer pour la réglementation de la vie religieuse et morale, pour la suppression des abus.

Le Seigneur avait promis à son Église l'assistance du Saint-Esprit jusqu'à la consommation des siècles, elle avait donc le droit de veiller sur la foi fondée. Ainsi les décrets des conciles généraux, quand ils avaient été sanctionnés par son autorité souveraine et promulgués comme obligatoires pour tous, étaient établis sous la direction même du Saint-Esprit. Cette croyance de l'Église, Constantin[1] la partageait comme en témoignent saint Basile[2] et Théodoret[3].

Le second concile œcuménique de Constantinople (381) s'en tint le plus étroitement possible au premier de Nicée; il en reçut le symbole comme un acte, qu'il était possible de compléter ou d'étendre, mais non de modifier ou

1. Ep. ad Aegypt. (Mansi *S. Conc.* II, 921. Ep. ad Episc. ib. p. 925.
2. Ep. 114 (ed. Maur.)
3 Ep. 90 (ed. Schulze).

d'abroger. Son œuvre fut reprise par le troisième concile général d'Ephèse, et celui-ci fut continué, à son tour, par le quatrième de Chalcédoine (451); chacun d'eux se considérait ainsi comme un anneau d'une chaîne ininterrompue. L'opposition que souleva tout d'abord le cinquième concile général de Constantinople (553) provint en grande partie de ce qu'en Occident on crut y voir çà et là l'abandon de l'œuvre des précédents conciles. Le silence se fit dès qu'on se fut convaincu de l'erreur d'une pareille supposition. Vers la fin du VIe siècle le pape Grégoire[1] le Grand égalait même l'autorité des décrets des quatre conciles œcuméniques à celle des quatre évangiles, et il n'accordait pas moins d'importance au cinquième. Pendant les controverses du monothélisme, on ne cessa du côté des orthodoxes d'affirmer l'infaillible autorité de ces cinq synodes généraux et de leurs immuables articles de foi. Le nombre des conciles généraux s'accrut d'un sixième tenu à Constantinople en 680, d'un septième à Nicée en 787; l'un et l'autre obtinrent la même autorité que les précédents.

Les décrets de ces synodes œcuméniques ont donc une capitale importance pour l'histoire des dogmes. En eux se condensent les résultats des diverses phases du développement dogmatique, sur eux reposent les immuables bases d'un nouvel épanouissement des dogmes. S'attacher à exposer l'origine de ces dogmes en dégager le vrai sens, telle sera l'œuvre de l'histoire, car c'est là qu'elle doit trouver la formule infaillible et à jamais définitive des dogmes.

5. Pour accomplir cette œuvre d'une façon pratique,

1. Epp. lib. I, n° 26 (éd. Maur.) Sicut sancti evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor. Quintum quoque concilium pariter veneror.

cette histoire doit tout particulièrement s'aider des écrits des Pères de l Église. C'est par eux qu'à été soutenue la lutte contre les hérésies, qu'ont été défendues, expliquées et établies les vérités de foi. Leurs écrits témoignent en faveur de bien des dogmes qui n'ont pas trouvé explicitement leur expression dans les conciles; ils scrutent le sens de ces dogmes et des formules doctrinales; ils expliquent l'origine de telle ou telle controverse; ils préludent aux définitions des dogmes, à la formation des opinions théologiques, comme système scientifiqne de la foi. Dans la période qui va suivre les Pères de l'Église apparaissent en si grand nombre et avec une si grande autorité que nous pouvons en toute convenance l'appeler l'époque patristique. Sans doute on pourrait aussi donner ce nom à tous les premiers siècles du christianisme, mais il convient d'une façon supérieure à cette seconde période (de 325 à 787). Ici, en effet, commence avec saint Athanase la série de ces Pères auxquels l'Église, en récompense de leurs mérites dans la défense de la foi et la conservation de son intégrité, et tout autant de la pureté de leurs écrits, a décerné le titre de docteurs de l'Église. Là figurent à côté de saint Athanase que nous venons de nommer, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Chrysostome, saint Cyrille de Jérusalem, saint Cyrille d'Alexandrie dans l'église grecque, puis saint Hilaire, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Augustin, saint Léon, saint Grégoire dans l'église latine. Leurs grands services pour l'histoire du dogme ont été proclamés par l'Église elle-même.

A la même époque se rattache toute une longue série d'autres Pères ou théologiens; et l'on peut bien dire que cette période a été pour la science théologique l'une de ses plus belles époques de floraison. Je n'estime point

nécessaire de donner ici un résumé sommaire de leurs écrits et de leurs travaux, les plus importants phénomènes de l'histoire des dogmes devant faire plus tard l'objet d'un exposé détaillé. Mais il nous faut au moins nommer saint Epiphane, évêque de Salamine, l'historien des hérétiques († 404), saint Éphrem le Syrien († vers 378) Théodoret évêque de Cyr († vers 457) saint Sophronius, saint Maxime et saint Jean Damascène de l'Église orientale, saint Vincent de Lérins († 450) saint Prosper d'Aquitaine († 460) saint Fulgence († 533) Boèce de l'Eglise latine.

Plus riches et plus abondants sont les matériaux que nous offre l'époque patristique, plus il nous faudra trier et choisir pour n'admettre que ce qui nous permettra de saisir sur le vif le développement dogmatique. Or celui-ci, suivant la nature des choses, s'est de plus en plus concentré autour de quelques articles de foi.

6. Le travail de ce développement dogmatique est très complexe. Sans doute le contenu des dogmes est immuable, d'origine divine et même la forme du dogme, une fois exprimée par une définition de l'Église, prend elle aussi un caractère d'immutabilité ; mais elle présente aussi un côté humain en tant qu'elle est préparée par la science et arrêtée d'après la connaissance que nous avons des vérités de foi; or cette connaissance s'acquiert par des moyens humains.

Dans ce qui suit nous aurons principalement à nous occuper du développement de cette science et de cette connaissance. Une histoire des dogmes n'est donc pas possible, sans un retour sur l'histoire des conceptions dogmatiques et théologiques en général, et la théologie en tant que science humaine ne peut, ni ne doit se dispenser d'entretenir des relations les plus intimes avec la philo-

sophie et les autres sciences profanes. Cette compénétration mutuelle de la culture naturelle, de la civilisation greco-romaine et de la foi chrétienne atteint son apogée dans cette même période. Plusieurs des Pères déjà nommés, en particulier saint Athanase, Eusèbe, saint Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, saint Augustin, etc., furent absolument au niveau de leur temps en tout ce qui touche à la philosophie, l'éloquence, la science historique, etc.

Entre toutes les sciences profanes la philosophie particulièrement eut toujours de très étroits rapports avec la théologie dogmatique et partant avec le développement du dogme. Seulement ici encore, nous remarquons une différence profonde entre la période anténicéenne et la période patristique. Dans la première il n'y eut que des tentatives faibles, partielles et malheureuses, pour rattacher en particulier à la philosophie platonicienne, l'explication de la doctrine du Logos; ce fut notamment le cas de saint Justin et des Alexandrins. Maintenant les Pères sont beaucoup plus affranchis de toute étroitesse d'esprit, beaucoup plus libres dans l'usage de la philosophie. En même temps, ils ne se cantonnent plus exclusivement dans une seule école; il cherchent la vérité partout; saint Augustin entreprend même, avec le plus heureux succès, de dépasser l'antique philosophie et de créer une philosophie toute chrétienne qui cherche à réaliser l'harmonie entre la science et la foi.

Si nous jetons nos regards sur les diverses tendances scientifiques de l'époque patristique, nous voyons l'école d'Alexandrie qui continue encore à fleurir; mais sous l'influence de saint Athanase et grâce à la faveur prédominante dont jouissent de plus en plus en Egypte la mystique et le monachisme, elle s'ouvre à des tendances nouvelles et de plus en plus mystiques. Là ont été très

vraisemblablement composés les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite qui sont expressément cités au VIe siècle et qui plus tard serviront de base à la mystique du moyen âge.

Par contre la critique appliquée à l'exégèse et à l'histoire est maintenant représentée par l'école d'Antioche. Elle avait pris naissance dès le IIIe siècle sous Dorothée, et s'était acquis une grande réputation avec Lucien[1], le maître d'Arius. Mais ce fut sous Diodore de Tarse (✝ 394) le maître de saint Jean Chrysostome et de Théodore de Mopsueste (✝ 429) qu'elle arriva à son apogée au IVe siècle, Cependant son exégèse étroite, timide, toute bornée à l'explication et à la critique littérale produisit aussi ses mauvais fruits : de l'école d'Antioche sortirent Nestorius et, à sa suite, tous les sectateurs d'une hérésie dont les conséquences furent si funestes pour l'église d'Orient.

En Occident on ne peut pas citer d'école théologique proprement dite. Et ce ne fut pas là, certes un malheur pour l'Église ; car l'idée d'école implique facilement exclusivisme et attachement à certaines idées particulières. Une tendance bien déterminée se fit jour cependant dans la science théologique, et saint Augustin en fut la cause. L'Occident devint, en effet, grâce au tempérament romain, le terrain spécial où s'élabora le côté pratique du christianisme. Même en fait d'hérésies, on voit, que les seules questions qui réussirent à provoquer le plus d'attention sont de celles qui avaient trait à l'organisation de l'Église, à la réglementation de sa vie extérieure, à l'œuvre du salut, aux rapports de la grâce et de la liberté. Les hérésies relatives à l'homme et à l'Église, qui dans notre division doivent trouver place dans notre troisième et notre quatrième partie de l'histoire des dogmes

1. *Eus.* H. E. VIII, 13; IX, 6. *Hier.* Cat. scriptt. I, 77.

appartiennent à l'Occident; celles qui sont plus particulièrement spéculatives et qui portent sur la Trinité et la Christologie, sont plutôt le fait de l'Orient.

La souplesse plus grande de la langue grecque, la tendance générale des esprits vers la spéculation, — tendance réveillée et surexcitée encore par la culture et la philosophie grecques — les dispositions naturelles de ces peuples nous expliquent ce phénomène pour l'Orient. Certes on ne saurait méconnaître l'action de la divine Providence dans le choix que Pierre fit de la capitale du monde pour y établir son siège. Habituée depuis des siècles à la domination universelle, en communication avec toutes les parties du monde, Rome offrait un terrain tout préparé pour devenir la capitale d'un empire spirituel. Du reste n'était-ce pas là que l'apôtre Paul avait principalement porté son activité apostolique, pour répandre la semence évangélique au sein des nations pénétrées par la civilisation hellénique, au foyer même de cette culture classique et mettre ainsi en contact et en lutte avec elle la vérité chrétienne. Ce travail de conquête, de perfectionnement et de transformation d'un côté, de décomposition et de dissolution de l'autre aboutit dans cette seconde période de l'époque patristique à la victoire complète du christianisme.

Le fait que ces événements se produisirent dans les premiers temps même du christianisme fut d'une grande importance pour l'implantation de la foi. Sa première jeunesse n'eût ainsi rien d'une époque mythique et héroïque, mais fut bel et bien une période de lutte contre une culture toute humaine et la plus haute qui existât. A cette œuvre l'Orient travailla beaucoup plus que l'Occident, celui-ci trouva cependant dans saint Augustin un théologien qui dépassa de beaucoup les Pères grecs et fut pour l'Occident aussi bien le père d'une philosophie chrétienne que

le fondateur de la théologie. Il vécut, par bonheur, à une époque où des hérésies les plus variées vinrent le provoquer au combat et l'attirer sur presque toutes les questions de la théologie. Avec le dogme de la Trinité contre les Ariens, et celui de l'incarnation contre les Apollinaristes, il eut à défendre contre les Manichéens les fondements de la moralité, contre les Pélagiens le dogme du péché originel et de la grâce, contre les Donatistes celui de l'Église et des sacrements.

7. Du côté des Protestants on signale bien des différences profondes entre la première et la seconde période de l'histoire des Dogmes. Dans les temps anténicéens, disent-ils, la liberté, au sens protestant, aurait existé dans la foi; d'où pleine indépendance dans la pensée religieuse; aucune autorité n'est attribuée à l'enseignement de l'Église, à la tradition, à l'interprétation des saintes Écritures par l'Église; dans la seconde période, au contraire, une aveugle intolérance voit des hérésies partout, n'épargne même pas des morts tels qu'Origène, Théodoret, etc., et se substitue partout à la libre spontanéité.

Pour qu'il en eût été aussi, il faudrait qu'avant le concile de Nicée il n'eût existé ni foi divine et catholique ni même d'Eglise catholique pourvue d'une autorité infaillible ; il faudrait même qu'on n'eût pas reconnu en général la révélation chrétienne comme une vérité divine et partant inaltérable. L'histoire des dogmes à cette époque nous a montré tout le contraire. En dépit de toute la bonté et de l'indulgence que le Seigneur lui à recommandées vis-à-vis de ceux qui errent, l'Église n'a jamais eu de tolérance pour l'hérésie, alors même qu'elle n'a pas toujours mis à exécution les mesures décrétées contre elle. En leur temps les persécutions servaient à séparer l'ivraie du froment, ou bien elles empêchaient les évêques de

tenter une action commune et publique contre les opinions hérétiques. En fait de moyens de coercition l'Église n'avait du reste à son service que l'excommunication, et dans l'opinion de ces hérétiques ce n'était même pas là un châtiment. Sans doute cette peine acquit une toute autre importance quand le christianisme fut devenu religion d'État et que l'excommunication équivalût à l'exclusion de la société politique. Que cette excommunication ait été plus fréquemment infligée dans les temps qui suivirent le concile de Nicée, cela tient sans doute au grand zèle de l'Église pour la pureté de la foi, mais aussi au caractère de l'hérésie. Semblable à l'hydre, celle-ci n'a ni cesse ni repos, chaque fois qu'on lui coupe une tête, il lui en pousse une nouvelle. Mais ce qui constitue surtout le caractère dangereux de l'hérésie, c'est qu'elle enlève à l'homme les moyens indispensables au salut et qu'elle se répand de proche en proche comme une maladie contagieuse. Comment peut-on dès lors s'étonner que l'Église, par respect pour la mission que le Seigneur lui a confiée de conserver intacte au prix de tous les efforts, la vérité divine et de la prêcher dans toute sa pureté, ait quelquefois dans la préoccupation du salut des âmes de ses fidèles, déclaré hérétiques les écrits mêmes de quelques auteurs décédés. Si elle en agit ainsi, ce ne fut pas seulement pour écarter le scandale que leur doctrine produisit plus tard sur la conscience chrétienne devenue plus délicate; mais aussi pour paralyser le poison dangereux de ces écrits hérétiques, auxquels la mort de leurs auteurs n'enlevait rien de leur[1] funeste énergie.

Quant aux autres mesures sévères prises contre les hérétiquss dans des cas particuliers, nous aurons occasion au cours de cette histoire de les étudier de près, et, dans

1. Münscher, *Dogmengeschichte*, III, 162 et s., Baur *Lehrbuch der christl. Dogmengesch.* p. 142.

la mesure du possible de les justifier. En attendant, ce qui est sûr, c'est que les chrétiens qui venaient d'échapper aux persécutions de l'État romain ou qui pendant les luttes de l'arianisme eurent parfois à éprouver les rigueurs d'empereurs gagnés à l'hérésie, étaient incapables de songer à pousser l'État devenu à peine chrétien, aux pires mesures de violences dans les affaires de religion. L'Église dans sa législation pénale a bien considéré l'hérésie ou l'abandon de sa société et de sa doctrine comme un crime bien plus digne de châtiment que l'incroyance de ceux qui ne lui ont jamais appartenu; mais la force n'a que rarement été mise à son service. Les Pères avertissent même en général les chrétiens de s'abstenir de toute violence contre les hérétiques, et, quand il leur arriva ici ou là de faire appel[1] au bras séculier, comme ils le firent contre les Donatistes, ce fut parce que ceux-ci n'épargnaient ni les personnes, ni les propriétés et étaient une menace pour l'ordre social lui-même.

Encore est-il plus faux de prétendre[2] que la sévérité de l'Église contre l'hérésie ait anéanti la science théologique, ou l'ait fait tomber dans un stérile rabachage de traditions toutes faites ou dans de vaines recherches ou de subtiles discussions sur des inepties.

Ceci est contredit par un fait bien péremptoire. L'époque à laquelle on impute cette sévérité outrée a été l'une des plus fécondes en œuvres théologiques; elle forme même l'apogée de la théologie. Cette accusation s'inspire en outre d'une conception tout erronée de la vérité et de la science; on dénie à l'une sa qualité de vérité immuable et divine, et on veut réduire l'autre à une critique sans principes, à une succession perpétuelle de constructions et

1. Cf. S. Aug. *Retract.* II, 5.
2. Münscher, *op. cit.* III, 167.

de destructions des doctrines enseignées. Mais peut-on répliquer à bon droit, n'est-ce pas là plutôt la mort même de toute science? Même dans l'ordre naturel la science doit partir de principes incontestables, et le seul rôle qu'elle revendique, c'est d'établir ces principes, de les développer, de poursuivre ses recherches pour s'approcher de plus en plus de la tranquille possession d'une science éternelle et immuable. Plus on s'avance dans cette voie, plus la science est parfaite. Et n'en est-il pas ainsi de la science théologique? Plus grande est la certitude que nous avons non seulement de ses principes fondamentaux, mais encore de leurs suites naturelles et de leurs conséquences, plus nous approchons de la perfection de la connaissance religieuse, de l'immuable possession de la pleine vérité divine. L'examen de toutes les propositions, leur démonstration et éclaircissement n'en reste pas moins toujours l'objet de la science, et il n'est nullement nécessaire pour cela de l'aborder avec un doute positif.

On a encore signalé chez les Protestants, comme particularité caractéristique de la seconde période de l'histoire des dogmes, l'influence de plus en plus croissante de l'État et du monachisme encore tout récent sur le développement des dogmes. Sans doute les empereurs chrétiens avaient grand intérêt à maintenir l'unité de foi dans leur empire, et souvent ils empruntèrent à l'Église son assistance pour éloigner les discordes survenues. Ils intervinrent dans la convocation des conciles généraux, ils se mêlèrent même parfois à leurs travaux en qualité de conseillers extérieurs; ils s'intéressèrent à l'exécution de leurs décrets et combattirent la propagation de l'hérésie. Mais il se conduisirent parfois aussi d'après les inspirations de l'hérésie; ils abusèrent de leur puissance, soit pour venir en aide à l'erreur, soit pour contraindre les évêques à accepter des symboles hérétiques. On le vit bien

lors des querelles de l'arianisme et du monothélisme. Parfois même par un zèle indiscret en faveur de l'orthodoxie, ils sortirent de la sphère de leurs pouvoirs pour imposer des symboles et des doctrines que certains évêques leur avaient proposés comme des moyens de mettre un terme à des conflits et à des divisions ; tel fut, par exemple, le cas de l'empereur Justinien.

Et cependant c'est à peine si ces efforts des empereurs Byzantins eurent une influence appréciable sur le développement dogmatique. Les mesures de violence peuvent bien créer des difficultés dans la vie extérieure de l'Église ; elles ne sauraient exercer d'influence durable sur le terrain spirituel du dogme. Quand l'empereur Justinien se fut constitué avec ses anathèmes l'adversaire d'Origène et des Trois chapitres, il ne put échapper aux yeux de personne que les évêques et les théologiens lui avaient mis les décrets dans les mains, et ceux-ci n'eurent d'importance durable pour le développement des dogmes que dans la mesure où l'Église universelle y retrouva l'expression de sa foi et les confirma par son acceptation.

Le monachisme a été signalé lui aussi chez les Protestants[1] comme un facteur important du développement dogmatique dans notre seconde période. C'est à lui qu'on devrait le développement et la diffusion de la crédulité et de l'amour du merveilleux. Ainsi les dogmes du purgatoire, du culte des saints et même de l'Eucharistie seraient les effets de cette influence. L'accusation est injuste. Sans doute, le monachisme présente un des aspects les plus brillants de la vie de l'Église au IVe et au Ve siècle ; il montre la puissance de rajeunissement et de transformation propre au christianisme sur le terrain des mœurs et de l'ordre social. Il dut tourner vers l'idéal d'énergi-

1. Giesler, *Dogmengesch.* p. 253, etc.

ques aspirations, attiser et étendre l'ardeur indispensable pour vivifier toute science, et en particulier la théologie, il forma même un contrepoids aux contestations théologiques pour les empêcher de dégénérer en querelles de mots et compromettre ainsi l'œuvre maîtresse du christianisme, à savoir le renouvellement moral de l'humanité. Parfois aussi les moines, surtout dans les querelles de l'Origénisme et du monophysisme ont pris une part fort tumultueuse aux luttes dogmatiques; mais le tumulte, ni les révolutions ne peuvent rien fonder de durable sur le terrain du dogme.

Et comment les moines pouvaient-il d'ailleurs exercer quelque action sur le développement du doctrinal par leur foi au merveilleux? La doctrine était très nettement arrêtée sur tous les points indiqués plus haut, et, pour la démonstration de ces divers articles de foi, il n'était nul besoin de récits merveilleux. Combien rares, du reste, sont les récits merveilleux auxquels les Pères ont recours dans ce but, c'est ce que la suite de notre exposé montrera en toute évidence.

8. Entre l'histoire des dogmes de l'époque anténicéenne et de la précédente, il y a, il est vrai, une différence réelle à signaler, elle a trait au rôle et à la marche même de cette histoire. Une pareille histoire a en effet un double rôle. Elle doit d'abord montrer comment dans le cours des temps et à travers tous les développements, la substance de la vérité divine est toujours restée la même; mais il lui faut ensuite présenter le progrès réalisé dans les formules, les définitions et l'intelligence de la vérité. Avant le concile de Nicée elle a dû surtout avoir devant les yeux le premier de ces rôles, quoique le second n'ait pas été perdu de vue et ait été affirmé par de nombreux résultats. Mais au temps des Pères ces deux

rôles se trouvent presque en rapport inverse. Ce qui veut dire qu'il ne saurait être maintenant aussi important de recueillir toutes les traces possibles des dogmes chrétiens et de leur lointaine existence; il faut plutôt faire passer à l'arrière plan le souci de présenter une à une les diverses phases de développement et le vrai progrès sur le terrain de l'évolution dogmatique. Il ne s'agit donc pas tant désormais de jeter un regard complet sur tous les dogmes affirmés ou mentionnés chez tous les docteurs de l'Eglise. Les dogmes eux-mêmes autour desquels s'élèvent les controverses et se concentrent les développements doivent plutôt nous fournir les jalons, le fil conducteur qui nous feront voir à travers leurs formules qui se précisent de plus en plus ce qui constitue leur véritable progrès. Celui-ci ne se présentera pas à nous comme une perpétuelle succession de négations et d'affirmations, mais bien comme un développement vivant qui part de la démonstration des doctrines fondamentales de la théologie et s'étend ensuite jusqu'à leur épanouissement dans leurs dernières conséquences. Cela seul qui a quelque importance pour ce travail de développement, fournira la matière de l'histoire des dogmes à l'époque patristique.

Par là apparaîtra de plus en plus l'opportunité de la division que nous avons adoptée, en exposant ce travail de développement par groupes de dogmes rangés sous les titres de théologie, christologie, anthropologie, église. Il nous a paru bon aussi à cause des controverses qui se concentrent de plus en plus nombreuses autour de certaines questions de foi d'introduire dans certaines parties des subdivisions surtout pour les chapitres I, II, III et IV; ainsi nous pourrons reproduire dans notre histoirs la simplification qui se produit sur le terrain de la controverse.

PREMIÈRE PARTIE

Histoire du développement des dogmes théologiques : Dieu, la Trinité et la révélation de Dieu dans la création.

CHAPITRE PREMIER

LE DOGME DE L'EXISTENCE DE DIEU ET DE SES ATTRIBUTS A L'ÉPOQUE PATRISTIQUE

§ 2

Les vérités naturelles de la religion relatives à Dieu chez saint Athanase et chez saint Cyrille de Jérusalem.

Dans la théodicée les discussions des Pères anténicéens portaient principalement sur les points fondamentaux du dogme trinitaire. Pour les autres questions de la théologie, prise au sens étroit du mot, comme nous l'avons vu, on en trouve sans doute pas mal d'attestations chez eux, mais les hérésies d alors, mais les attaques des philosophes païens leur fournissent moins l'occasion de préciser et d'approfondir la notion exacte de ces vérités ; seules la défense et la démonstration du monothéisme en général contre le polythéisme païen et le dualisme gnostique furent la grande question du moment et passèrent presque toujours au premier plan. Maintenant l'hérésie s'attaquait parfois à d'autres points de la théodicée, et, alors même que l'occasion ne s'en présentait pas toujours, la science théologique, dans son propre intérêt,

étendit ses recherches sur tous les points de la foi. Il advint ainsi que la philosophie fut absorbée de plus en plus par la théologie et s'unit étroitement à elle dans l'étude approfondie qu'elle fit de tous les dogmes. Cette circonstance ne pouvait manquer de produire une vive impulsion et d'exercer une influence déterminante sur l'étude et la démonstration des croyances naturelles relatives a Dieu dont nous devons ici nous occuper tout d'abord.

A. Si, pour l'exposé de ce développement dogmatique dans le domaine de la théologie naturelle, nous suivons, autant que faire se peut, l'ordre chronologique comme fil conducteur, nous rencontrons tout d'abord saint Athanase. Le grand service que ce Père a rendu à la théologie ne sera étudié que dans le second chapitre de la doctrine trinitaire, mais d'ores et déjà s'ouvre pour nous la série de ces Pères, à qui l'Église en récompense de leurs mérites dans la défense de la foi a décerné, avec le titre de docteurs de l'Église, un rang tout spécial.

Sur la théodicée en tant qu'elle est l'objet de notre connaissance naturelle, c'est surtout dans son discours contro les païens *(oratio contra gentes)* qu'il l'expose. Il y poursuit son dessein de les amener avec l'aide de la raison, à la conviction de leurs erreurs, de la fausseté de leurs croyances religieuses et, autant que possible, à la foi dans le Fils de Dieu fait homme.

1. Il attribue ici expressément à la raison humaine la puissance de s'élever par la considération du monde et de son organisation, de l'âme et de ses facultés, à la connaissance de Dieu et des divers attributs de son être. Saint Athanase peut donc dire que nous n'avons besoin de rien de plus pour arriver à la connaissance de Dieu et que nous avons, pour cela, en nous-mêmes tout ce qui nous est nécessaire. « Le chemin de la vérité conduit à un Dieu qui existe réellement. Pour arriver à sa connaissance et à son exacte compréhension, nous n'avons besoin d'aucune autre chose; ce que nous avons nous suffit. Car de même que Dieu est au-dessus de toutes choses, de même le chemin qui mène à

lui n'est ni hors de nous, ni loin de nous; il est en nous-mêmes et il n'est pas difficile d'en trouver le commencement... Les païens adorateurs des idoles ne sauraient donc s'excuser, personne autre ne saurait se donner l'illusion de pouvoir se dispenser de rechercher cette voie et de trouver là une excuse pour son impiété. Car tous nous avons le pied sur ce chemin, nous le tenons, alors même que tous nous ne le poursuivons pas, et qu'attirés par le chemin de la vie, nous cherchons à l'abandonner[1] » (c'est-à-dire l'abandonner en toute liberté).

La faculté de connaître Dieu comme Être absolu et créateur de toute chose, saint Athanase la place dans la raison ou dans une connaissance intellectuelle supérieure qui distingue l'homme de l'animal et fait de lui une image de Dieu. Il fait donc ressortir tout d'abord les avantages essentiels de la raison sur la connaissance sensible. Tandis que les sens perçoivent seulement ce qui est à leur portée dans l'espace, cette connaissance intellectuelle supérieure atteint même ce qui est absent; elle compare et combine les choses et les pensées et porte des jugements en conséquence[2]. L'homme ne se précipite pas toujours en aveugle, comme l'animal, sur tout ce qui paraît désirable à ses yeux; il juge d'abord avec sa raison et décide, en conséquence, de l'orientation à donner à ses désirs. Cette faculté n'est donc pas seulement distincte des sens; elle les domine, comme leur juge. De là vient que le corps se repose sur ses sens, tandis que l'esprit à l'aide de la raison se meut au loin et, dans d'autres sphères, considère le divin, décide en soi-même ou prévoit ce que sera l'avenir.

Sur un autre point encore, la raison montre sa supériorité sur les sens et sa parenté avec l'éternel et le divin. Tandis que le corps avec ses sens est fragile et mortel et perçoit seulement

1. Athan., *Orat. c. gentes*, c. 30. — 2. *Orat cont. gentes*, c. 31 : "Επειτα δὲ καὶ τοῦτο πρὸς ἀπόδειξιν οὐ τοι τυχὸν 'αν εἴη, ἐκ τοῦ μόνον τὸν ἄνθρωπον τὰ ἔξωθεν ἑαυτοῦ λογίζεσθαι καὶ ἐνθυμεῖσθα τὰ μὴ παρόντα καὶ πάλιν ἐπιλογίζεσθαιν, καὶ κρίσει τὸ κρεῖττον τῶν λογισμῶν αἱρεῖσθαι.

le passager et le matériel, l'esprit saisit grâce à la raison, le spirituel et l'éternel qui est l'opposé de la matière. Si la puissance de l'esprit s'étend par delà le corporel et le matériel jusqu'à l'éternel, il doit être aussi lui-même supérieur à l'être physique et sensible[1].

L'esprit se révèle, par la raison, comme le maître souverain du corps et des sens : il règle et détermine leur activité ; il se dirige, en outre, en face du bien et du mal, d'après des principes moraux dont l'animal n'a aucune idée[2].

Avec l'immatérialité et la faculté de connaître, l'esprit a en partage l'immortalité; mais de celle-ci nous n'avons pas à nous occuper ici. Rappelons seulement que saint Athanase trouve qu'il faut reconnaître la puissance de Dieu dans ce fait que l'esprit dépasse partout la matière et éprouve le besoin de tendre vers l'éternité[3].

Si l'homme envisage et comprend à ce point de vue sa propre nature, va dire le saint docteur, s'il examine la haute supériorité que sa raison lui assure dans le monde des choses sensibles, il ne peut pas en venir[4] sur cette question de l'origine dernière de toutes choses et de l'auteur de sa propre nature spirituelle, à voir le fondement de son être, à voir un dieu, dans des choses inférieures à lui ou dans des êtres passagers; il s'élève au contraire, comme de lui-même, à la connaissance d'un auteur intelligent et éternel de toutes choses.

Nous verrons plus tard comment saint Augustin a développé cet argument avec plus de précision. Mais d'après ce que nous venons de dire, il est évident que saint Athanase ne sait rien d'une connaissance immédiate de Dieu, due à une sorte d'idée parfaite innée en nous, ni même d'une

1. Athan. l. c. c. 32 : Πῶς, τοῦ σώματος θνητοῦ κατὰ φύσιν ὄντος, λογίζεται ἄνθρωπος τὰ περὶ ἀθανασίας, καὶ ἑαυτῷ τὸν θάνατον ὑπὲρ ἀρετῆς προκαλεῖται; Ἢ πῶς, προσκαίρου τοῦ σώματος ὄντος, τὰ αἰώνια φαντάζεται ἄνθρωπος. ὥστε τῶν μὲν ἐμποδὼν καταφρονεῖν, εἰς ἐκεῖνα δὲ τὸν πόθον ἔχειν... ἀνάγκη δὲ ἕτερον εἶναι τὸ τὰ ἐναντία καὶ παρὰ τὴν φύσιν τοῦ σώματος λογιζόμενον. — 2. Ibid., c. 32. — 3. Ibid., c. 33. Διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τῆς περὶ θεοῦ θεωρίας ἔχει τὴν ἔννοιαν, καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς γίνεται ὁδός, οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ'ἐξ ἑαυτῆς λαμβάνουσα τὴν τοῦ θεοῦ Λόγου γνῶσιν καὶ κατάληψιν. — 4. Athan., *Orat. c. gentes*, c. 38.

contemplation immédiate de Dieu. Encore plus est-il éloigné de refuser à l'homme, même après sa chute, la puissance d'arriver, sans révélation ou par des voies naturelles, à la connaissance de l'existence de Dieu. Le chemin dont il a été question plus haut est devenu, dans l'état de nature tombée, beaucoup plus difficile, car l'homme a altéré sa ressemblance avec Dieu, et, en général, par suite de ses péchés personnels, il n'a même pas gardé la force de comprendre l'importance de sa connaissance intellectuelle, la supériorité de la nature spirituelle qu'il a reçue en même temps. Toujours difficile en lui-même, — car il est toujours pénible pour l'homme appelé du néant à l'être de comprendre l'absolu et l'éternel — le chemin de la vérité le devient d'autant plus pour l'homme pécheur.

Saint Athanase fait en grande partie dériver l'idolâtrie et l'effroyable déformation et corruption qu'elle a fait subir à l'idée de Dieu chez les peuples païens de leurs égarements moraux, en d'autres termes, du péché. Quand les hommes, avec leurs sens et leurs désirs, se furent détournés de Dieu et cherchèrent leur souverain bonheur dans la possession des choses périssables, ils oublièrent Dieu peu à peu et attachèrent même à des êtres passagers l'idée d'un Être supérieur. « C'est, dit-il, comme si un homme qui tomberait au fond d'un abîme et ne verrait ni la lumière ni son éclat, en venait à s'imaginer, à cause de la masse d'eau étendue sur lui, que, parce qu'il ne voit que l'abîme sous lui, il n'existe rien autre chose et que c'est là la plus belle des choses. Ainsi ont agi jadis des hommes insensés. Précipités dans les désirs et les convoitises de la chair, ils ont oublié la connaissance de Dieu, et par de faux raisonnements ou plutôt à l'encontre de toute raison, ils ont pris les choses visibles pour des dieux, ils ont rendu à la créature des honneurs divins, et l'œuvre a reçu d'eux de préférence à l'ouvrier, notre Seigneur et Dieu, des titres et un culte divins. Et même les hommes ne s'en tinrent pas là; ils descendirent de plus en plus sur cette pente glissante; ils n'honorèrent pas seulement, comme des dieux, les astres du ciel et les créatures de la terre, ils érigèrent en Dieu

de simples fictions, ils se fabriquèrent de pures idoles. Ces idoles, ce furent pour quelques-uns les membres de leur corps, leur têtes, leur épaules, leurs mains; ils divinisèrent même le péché et les mauvais désirs, par exemple, dans Vénus et autres; l'empereur Adrien dédia même un temple, en Égypte, à son favori Antinoüs qui, de son vivant, avait servi à ses voluptés. Partout le péché nous apparaît ainsi comme la source de l'erreur et de l'idolâtrie.

Saint Athanase n'admet pas cependant qu'il soit absolument impossible pour l'homme tombé dans le péché d'arriver à connaître Dieu par la considération de sa propre nature, ni que toujours et en tout cas une transformation morale soit préalablement indispensable. Ces deux états ne sont pas en si étroite dépendance l'un de l'autre que la corruption des mœurs ait toujours pour conséquence immédiate l'obscurcissement ou l'extinction complète de la connaissance de Dieu : pas plus du reste que la connaissance du vrai Dieu n'a pas toujours pour conséquence une rigoureuse pureté de mœurs. On ne peut contester à saint Athanase que la connaissance de Dieu que l'âme tire de la considération de sa propre nature et de sa ressemblance avec Dieu lui-même est singulièrement affaiblie et obscurcie par la corruption des mœurs. Il est manifeste aussi que, dans le christianisme, la connaissance de Dieu s'est perfectionnée avec le rétablissement de notre ressemblance originelle avec lui et a trouvé son achèvement dans la divine révélation, alors surtout qu'est venu parmi nous le prototype, c'est-à-dire le Logos divin, d'après lequel l'homme a été formé, et qu'en sa qualité d'Homme-Dieu, il a non seulement représenté en toute clarté et perfection la nature humaine dans sa ressemblance avec Dieu, mais a fait briller et resplendir en elle le divin Logos qui est son modèle: « Quand en effet, dit saint Athanase, l'image d'une personne peinte sur un tableau a été altérée par la boue qu'on a jetée dessus, il ne faut rien moins que la présence de cette personne pour rétablir le portrait sur cette même toile (en effet, à cause du portrait qu'elle porte, on se garde de jeter ce tableau; on se contente de rafraîchir le portrait effacé); ainsi a fait le Fils

du Père, son image fidèle : il est venu en nous pour renouveler l'homme créé à l'image de Dieu. »

Aussi ne faut-il pas s'étonner si, sur ce chemin dont il a été question, ceux-là arrivent à la parfaite connaissance de Dieu qui voient restaurée dans le Christ leur ressemblance avec Dieu, ou qui contemplent Dieu dans le miroir même de leur âme ou découvrent, par la foi, notre modèle, le Logos divin tel qu'il s'est révélé dans le Christ.

Cependant l'homme n'est jamais excusable de ne point parvenir à la connaissance de Dieu. En effet, quoique le chemin qui y mène soit difficile pour lui, il n'est jamais impossible. Le fût-il, il resterait encore un chemin accessible à tous, c'est la considération du monde visible et de son admirable organisation[1]. Même dans cette voie, Dieu est reconnu, ne fût-ce que par ses seules œuvres. De l'effet nous concluons à la cause, ou plutôt des œuvres à l'ouvrier qui les a marquées de son empreinte. Saint Athanase développe longuement l'argument physico-téléologique (ou des causes finales) ; il montre comment, dans la nature qui nous entoure, se heurtent les oppositions les plus frappantes, si bien que la destruction et la disparition de toute ordonnance devrait s'en suivre, si un maître souverain ne gouvernait et ne dirigeait tout vers un but.

Comment l'homme ou quelque autre être vivant aurait-il pu naître si les éléments s'étaient tenus dans une discorde irréductible ? L'un, fût-il parvenu à dominer tous les autres, n'aurait jamais suffi à lui seul à la formation de notre corps.

Puisque c'est donc l'ordre et non la confusion, la symétrie et non l'irrégularité, qui est la loi de l'univers, puisque le monde forme un cosmos, et que tout se tient dans la plus belle harmonie, il nous faut admettre un Être qui a groupé et ordonné cet ensemble, un maître qui a produit cette har-

1. Athan., *Orat. c. gentes*, 34 : Ἠ εἰ μὴ αὐτάρκης ἐστὶν ἡ παρὰ τῆς ψυχῆς διδασκαλία διὰ τὰ ἐπιθολοῦντα ταύτης ἔξωθεν τὸν νοῦν, καὶ μὴ ὁρᾶν αὐτὴν τὸ κρεῖττον ἀλλ' ἔστι πάλιν καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων τὴν περὶ τοῦ θεοῦ γνῶσιν καταλαβεῖν, τῆς κτίσεως, ὥσπερ γράμμασι διὰ τῆς τάξεως καὶ ἁρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαινούσης καὶ βοώσης.

monie dans le monde. Il a beau se dérober à nos yeux ; l'ordre et l'harmonie des choses font aisément reconnaître l'ordonnateur, le guide et le souverain de l'univers[1].

2. De l'argument physico-téléologique, saint Athanase n'infère pas seulement l'existence de Dieu en général, mais aussi son unité que les païens auraient pu eux-mêmes reconnaître par là. « Car, disait-il, si le monde était soumis à plusieurs maîtres, l'ordre ne pourrait s'y maintenir ; tout tomberait dans le désordre et la confusion, dès que chacun de ces maîtres voudrait régler tout à sa guise et entrerait en lutte contre les autres ; admettre plusieurs dieux, c'est n'en admettre aucun ; avoir plusieurs maîtres c'est n'en avoir aucun. L'ordre et l'accord entre plusieurs êtres est la marque certaine de l'unité de direction. »[2]. « La preuve la plus certaine de l'unité du créateur du monde, dit-il encore, c'est l'unité même du monde. S'il y avait plusieurs dieux, il devrait y avoir aussi plusieurs mondes. Pour admettre que le monde a été l'œuvre commune de plusieurs, il faudrait supposer des imperfections et des faiblesses chez les auteurs de ce monde, qu'on prend pour des dieux, et c'est ainsi que l'un aurait dû appeler à son aide la perfection de l'autre. Prétend-on que plusieurs dieux se sont associés pour la création de ce monde unique, afin que l'un ne tirât pas plus de gloire que l'autre du fait de cette création ? Mais c'est supposer chez eux une nouvelle faiblesse, à savoir le désir de la vaine gloire. » L'ordre, la moralité, la raison qui existent dans le monde et que saint Athanase appelle le Λόγος σπερματικὸς, sont l'œuvre du Logos et proclament ainsi non seulement un seul ordonnateur de toutes choses et un seul maître souverainement sage, mais de plus l'existence du Logos en Dieu. Mais ici le saint docteur abandonne le terrain de la démonstration rigoureuse ; il s'engage dans un autre où il ne peut[3] apporter, à proprement parler, que des raisons de convenance, quoiqu'il paraisse croire que les païens pouvaient, à la seule lumière de la raison, parvenir à la foi en la Trinité chrétienne.

1. Ibid., c. 35-38. — 2. Ibid., c. 38. — 3. Ath., l. c. c. 40.

3. Pour la détermination des autres attributs de Dieu, saint Athanase ne s'exprime pas avec autant d'étendue. Il en vient cependant, quand il veut montrer la folie de l'idolâtrie qui transforma en dieux les œuvres de ses mains, à parler de la spiritualité, du bonheur absolu et l'indépendance souveraine de Dieu. « Dieu, dit-il, n'est ni corporel, ni soumis au changement ou à la diminution, rien ne manque à son bonheur. » [1]. L'immatérialité ou la spiritualité de Dieu dépendent intimement de son absolue simplicité, car cet attribut exclut toute composition, non seulement celle de la matière et de la forme, mais même celle de la substance et des accidents ou, comme on devait dire plus tard, toute composition physique ou métaphysique. Cet attribut, tout comme les mots *Dieu* et *Père*, ne désigne en Dieu rien d'accidentel, de distinct de sa substance, mais la substance elle-même. Aussi est-il tout à fait équivalent de dire : « Le Logos a été produit du Père, ou de Dieu, ou de la substance de Dieu. [2]» Les attributs de Dieu ne peuvent pas davantage être conçus comme des qualités pareilles à celles que nous attribuons aux êtres finis ; car en Dieu, être absolument simple, il n'y a aucune différence réelle entre la substance et les attributs. Les attributs en Dieu désignent l'essence divine elle-même, c'est-à-dire qu'à Dieu on ne saurait attribuer que l'être divin. Cet argument sert encore à saint Athanase pour démontrer, du même coup, la pleine et véritable divinité du Fils ou sa consubstantialité avec le Père [3].

Les rapports de Dieu et de l'espace sont déterminés, pour notre saint docteur, par son ubiquité ou immensité. Dieu est en tous lieux ou dans tout l'espace, comme dans chaque partie de cet espace, avec sa sagesse, sa puissance et son essence;

1. Ibid., c. 22; cf. c. 28. *De decr. Nic. syn.*, c. 10. Ὁ δὲ θεὸς ἄϋλος καὶ ἀσώματος. — 2. *De decr. Nic. syn.*, c. 22 : Εἰ δὲ ἁπλοῦν τί ἐστιν ὁ θεός, ὥσπερ οὖν καὶ ἔστιν, δῆλον ὅτι λέγοντες τὸν θεόν, καὶ ὀνομάζοντες τὸν πατέρα, οὐδέν τι ὡς περὶ αὐτὸν ὀνομάζομεν ἀλλ'αὐτὴν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ σημαίνομεν. *Orat. c. Ar. II*, c. 38 : Εἰ μὴ ἅμα σύνθετον εἴποιεν τὸν θεόν, ἔχοντα συμπεπλεγμένην ἢ συμπληρωτικὴν τῆς οὐσίας ἑαυτοῦ σοφίαν, κ. τ. λ. — 3. *Ep. ad Afr.*, 8 : Ἁπλῆ γάρ ἐστιν οὐσία, ἐν ᾗ οὐκ ἔνι ποιότης... Τὸ δὲ ἴδιον καὶ ταὐτὸν τῇ τοῦ θεοῦ οὐσίᾳ καὶ ἐξ αὐτῆς γέννημα τυγχάνον τί ἂν εἴη ἢ πάλιν καὶ κατὰ τοῦτο ὁμοούσιον τῷ γεννήσαντι;

mais il n'est point circonscrit par l'espace, comme une créature; il est avec son essence son propre monde à lui-même, en dehors et au delà de l'espace, il est incommensurable[1]. Saint Athanase enseigne la même chose sur le Logos; lui non plus, par son séjour dans la chair, n'a rien perdu de son ubiquité, il a continué après son Incarnation à remplir tout sans être circonscrit par rien, à se tenir en même temps en dehors et au delà du monde, dans le sein de son Père céleste[2].

B. Saint Cyrille de Jérusalem fut le contemporain de saint Athanase au temps des luttes de l'arianisme; il n'eut pas sans doute une action aussi profonde sur le développement de la doctrine de l'Eglise; il n'occupa pas non plus une situation aussi considérable dans les rangs des défenseurs de la foi contre l'arianisme, il n'en mérite pas moins d'être écouté comme un témoin de la tradition de l'église apostolique de Jérusalem. Ses catéchèses, qu'il dut prononcer vers l'an 347, n'ont pas pour but d'exposer tout au long ou de démontrer sous une forme scientifique les questions théologiques; elles ne visent guère qu'à donner une simple explication du symbole de la foi. Il en est de même de sa théodicée. Tout d'abord il établit la possibilité de connaître Dieu par nos facultés naturelles, en dépit de l'incompréhensibilité de Dieu. Dieu est sans doute impénétrable, nous ne contemplons jamais son être parfaitement; mais cela ne veut point dire que nous ne pouvons rien connaître et que nous ne connaissons rien de lui[3]. En vérité, nous voyons encore moins Dieu de nos propres yeux, puisqu'il est un esprit, mais d'après ses œuvres nous pouvons le connaître dans une certaine mesure, en remontant de ces œuvres à leur cause ou à leur auteur, comme cela ressort du livre de la Sagesse, (XIII, 5). Dieu est d'autant plus connu et se montre à nous d'autant plus clairement que nous connaissons plus parfaitement et plus exactement

1. Athan., *De decr. Nic. syn.*, c. 11 : Ὁ δὲ θεὸς ὢν ἐστι καθ'ἑαυτον περιέχων τὰ πάντα, καὶ ὑπ'οὐδενὸς περιεχόμενος, καὶ ἐν πᾶσι μεν ἐστι κατα τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν, ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν εστι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν. — 2. *Or. de inc. Verbi*, c. 17. — 3. Cyrill., *Cat.* VI, 5 seqq.; cf. IX, 3.

ses œuvres[1]. De là résulte manifestement que saint Cyrille non plus ne sait rien d'une connaissance innée de Dieu, ni d'une autre qui proviendrait de la contemplation des choses infinies. Pour lui, Dieu n'est donc connu, pour ainsi dire, que par son image reflétée dans la nature, ou deviné d'après les traces de son action ; ainsi il reste toujours incompréhensible : « Nous n'attribuons à Dieu rien qui lui convienne par essence (cette essence n'est connue que de lui), mais nous connaissons Dieu comme la nature humaine et autant que notre humaine faiblesse le permet. Car nous n'exprimons point ce qu'est Dieu d'après son essence, mais nous reconnaissons volontiers que nous n'arrivons pas à une exacte connaissance de son être. »[2]. C'est là le contraire de ce que soutenaient les hérétiques, quelques gnostiques, notamment, qui, à propos du moins d'un « Dieu évident », parlaient d'intelligence parfaite et d'entière pénétration. Ainsi feront plus tard aussi les Eunomiens.

Saint Cyrille se tient à égale distance de l'un et de l'autre extrême. Il donne également une courte explication des attributs de Dieu et les énumère dans cet ordre : l'unité, l'absence de commencement, l'immutabilité, l'éternité, la bonté, la justice, l'inétendue, l'immensité, la toute-puissance, l'omniscience[3].

§ 3

L'incompréhensibilité et la cognoscibilité de Dieu ; erreurs d'Eunomius à ce sujet, réfutation de saint Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse.

Eunomius, disciple d'Aétius, s'était constitué vers 360 ap. J.-C. le principal champion de l'arianisme ; il avait cherché à démontrer, par des artifices de dialectique, les erreurs des Ariens rigoureux ou Anoméens (nommés aussi Aétiens),

1. *Cat.* IX, 2 : Θείαν τοίνυν φύσιν ἰδεῖν σαρκὸς ὄμμασι, ἀδύνατον· ἐκ δὲ τῶν ἔργων τῶν θείων εἰς φαντασίαν τῆς δυνάμεως ἐλθεῖν δυνατόν. — 2. *Cat.* VI, 2 — 3. *Cat.* IV, 4, 5.

qui faisaient du Logos une créature. Mais il s'embarrassa dans de nouvelles contradictions. Quand les Ariens combattaient l'éternité du Fils, ou son éternelle production par la substance de Dieu, ils alléguaient au début une production dans un monde fini, qui ne pouvait être conçue que comme temporelle, et qui supposait chez l'être producteur une antériorité dans le temps. Contre une attaque aussi superficielle, on n'eut du côté orthodoxe qu'à répéter ce que les Pères anténicéens avaient répliqué aux gnostiques, sur le caractère mystérieux et incompréhensible de la génération en Dieu. Cette réponse, Eunomius prétendit leur enlever le droit de la faire, et il l'essaya, au risque de se mettre en contradiction avec les deux principes fondamentaux de l'arianisme. Arius avait enseigné, en effet, avec le gnosticisme ou plutôt sous l'inspiration des principes même du néoplatonisme, non seulement l'incompréhensibilité d'un Dieu suprême, invisible, mais même l'impossibilité de le connaître. La doctrine de la création ou de la révélation naturelle de Dieu se rattache par un lien indissoluble à la question de la cognoscibilité de Dieu. Si le Dieu suprême ne s'est pas révélé lui-même dans le monde présent, s'il n'a pas placé devant nos yeux les œuvres de sa puissance et de sa sagesse, qui nous permettent de remonter de ses faibles traces à l'ouvrier lui-même, s'il a son monde idéal d'où il ne sort jamais, si le monde présent où nous vivons n'a qu'un rapport très lointain et indirect avec lui, c'en est fait pour nous de la cognoscibilité de Dieu et même de toute détermination de ses attributs. Dieu habite ainsi dans une lumière inaccessible, dans un monde d'où le moindre rayon n'est jamais parvenu directement jusqu'à nous. Aussi Arius soutenait-il, même à propos de l'intelligence du Christ, qui pour lui n'était, même par le côté le plus élevé de son être, qu'une créature unique et immédiate de Dieu, qu'il ne contemplait pas lui-même parfaitement son Père. A plus forte raison devait-il soutenir pour les hommes l'impossibilité de connaître Dieu ; tout au plus aurait-il pu, d'après ses principes dualistes, leur reconnaître par voie de négation ou d'opposition aux choses finies, une connaissance de Dieu cer-

taine, mais vide de contenu. Quant à la compréhensibilité de Dieu ou à l'intelligence complète de son essence, Arius pouvait y songer encore bien moins que la doctrine de l'Eglise.

Pour Eunomius qui, au dire de saint Basile et de saint Grégoire, avait acquis dans la lecture d'Aristote une dialectique subtile, il tomba dans l'extrême opposé. Il prétendit, en dépit de son point de vue dualiste, que l'essence de Dieu était adéquatement connaissable et intelligible. « Dieu lui-même, lui fait dire Socrate[1], ne connaît de lui-même rien de plus que nous; et son être n'est pas plus connu de lui et moins de nous. Ce que nous savons de lui, il le sait, sans aucun doute lui-même; en revanche, ce qu'il sait lui-même se trouve identique en nous ». Epiphane rapporte, comme étant d'Eunomius, ces paroles : « Je connais Dieu aussi bien que moi-même. »

Il est assez étrange que cette connaissance adéquate de Dieu se réduisît tout entière à le concevoir comme être improduit. En cela, l'intention d'Eunomius est bien claire; le Fils étant produit, Eunomius entendait, à ce titre, l'exclure de l'essence de Dieu[2]. Il restait, cela n'est pas moins évident, tout aussi fidèle à ses principes dualistes, quand pour définir l'essence divine il s'arrêtait sur un attribut qui fait de Dieu le contraire de toutes les choses finies : ce qui était plus qu'étrange c'était de prétendre arriver, avec cette idée purement négative, à une connaissance adéquate de l'essence de Dieu.

Qu'on compare les erreurs d'Eunomius avec les idées philosophiques des futurs Nominalistes, on trouvera qu'il n'est possible d'établir entre elles qu'un parallèle partiel; il n'y a pas d'accord sur l'ensemble. Quant à une détermination des divers attributs de Dieu, Eunomius ne pouvait en adopter une dans toute son étendue; il tenait, en effet, pour insuffisant et illégitime le seul raisonnement valable, celui qu'avaient signalé les Pères, et qui consistait à remonter de la considération des ouvrages de Dieu aux divers rapports de l'ouvrier

1. *H. E.* IV, 7. — 2. Cf. Basil., *C. Eun.* I, 10.

et de son œuvre et à s'élever ainsi à la connaissance de Dieu. Il regardait en outre la détermination de plusieurs attributs divins comme superflue, car rien de réel ne leur correspondait dans l'essence divine, puisqu'ils n'étaient que des sons de voix ou de simples mots. Telle fut bien aussi plus tard l'opinion des Nominalistes. Pour eux, nous étions tout à fait incapables de connaître l'essence des choses et l'essence de Dieu, moins encore que toutes les autres. Eunomius ne poussa pas aussi loin les principes du nominalisme; ce n'en fut pas moins une inconséquence de sa part de s'arroger à l'encontre des Nominalistes une connaissance adéquate de l'essence divine.

Voyons maintenant comment les Pères de l'Église se sont acquittés de la double tâche de mettre à nu l'absurdité et les contradictions des erreurs d'Eunomius, et de défendre le principe, toujours admis dans l'Eglise, de la cognoscibilité de Dieu et de son incompréhensibilité.

I. La réfutation des opinions d'Eunomius ne présentait guère pour eux de difficultés. En dépit de leur caractère si abstrait qui laissait aux sophismes tant de facilité pour se cacher derrière des subtilités, ses propositions étaient trop ouvertement marquées du sceau de la contradiction.

1. Quand Eunomius s'attribue une parfaite connaissance de Dieu et même de son essence, sous prétexte que sans cela nous ne connaîtrions pas Dieu tout à fait, et que nos hommages s'adresseraient à un être inconnu[1], saint Basile réplique que, quand même notre connaissance n'atteindrait pas l'essence de Dieu, nous pourrions savoir bien des choses de son action; il rappelle aussi qu'il y a plusieurs degrés et espèces dans la connaissance[2]. Pour connaître un objet, le mode de connaissance le plus élevé n'est pas indispensable. Certes l'homme a dans sa raison une faculté supérieure et la puissance de connaître la verité; aussi la première des vérités, c'est-à-dire l'essence divine reste l'objet principal de son intelligence spirituelle. Mais il ne résulte pas de là, que notre

1. Basil., *Ep.* 234, 2 (ed. *Maur.*). — 2. *Ep.* 235, 2.

raison faible et finie puisse comprendre et pénétrer parfaitement l'essence de Dieu ou en donner une définition. Nous avons bien dans nos yeux la puissance de voir les astres du ciel, ce n'est pas à dire pour cela que nous voyions également toutes choses dans la vaste étendue de l'univers; ainsi nous n'apercevons que peu d'étoiles, et leur nombre, leur grandeur, leur éloignement, leurs mouvements, leur constitution nous échappent complètement. Ainsi en est-il de notre puissance de connaître Dieu[1]. Quand Eunomius prétend que notre connaissance de Dieu est inexacte, si elle ne saisit adéquatement son essence, il confond la connaissance imparfaite avec la connaissance inexacte. Que de fois nous nous attribuons la connaissance d'un objet, alors que nous ne connaissons qu'un de ses côtés. Même dans les choses finies, nous n'atteignons que rarement l'essence des choses, ordinairement elle nous échappe. Comment pouvons-nous donc prétendre à pénétrer complètement l'essence de Dieu? Saint Basile voit dans cette prétention un orgueil présomptueux et il assimile les Eunomiens au roi de Babylone, sur les lèvres duquel le prophète Isaïe (XIV, 13) place ces paroles. « Je veux établir mon trône au-dessus des étoiles[2]. »

2. Voici donc comment argumentait Eunomius : Dieu est simple, et il n'y a en lui aucune différence réelle entre l'essence et les accidents; ce qui est connu et affirmé de lui doit être identique à son essence ou la constituer. On voit où tendait cet argument. S'il était une fois acquis que la qualité d'être improduit était la propriété de Dieu, cette propriété devait constituer son essence et rendre superflues toutes les autres déterminations d'attributs. Ainsi la qualité d'être produit inhérente au Fils faisait de lui un être étranger à l'essence divine. Dans la conséquence qu'Eunomius tirait de la simplicité de Dieu, saint Basile voyait un véritable sophisme : « En dépit de la simplicité de Dieu, disait-il, nous lui attribuons bien des choses différentes, la puissance créatrice, la bonté, la justice, la providence, la prévision, toutes qualités

1. *Ep.* 233, 2. — 2. Basil., *C. Eun.* I, 12.

qui déterminent l'unique essence de Dieu, mais qui n'en ont pas moins entre elles quelque différence[1].

Plus directe encore était la réplique de saint Grégoire de Nysse. Il répondait à l'hérétique que si la simplicité de Dieu comportait une telle signification, on pouvait tout aussi bien dire que l'essence divine c'était la simplicité. Mais cette façon de s'exprimer était tout à la fois extraordinaire, et aussi incorrecte au sens des Eunomiens que cette autre proposition, l'essence de Dieu c'est d'être improduit. De toute cette argumentation la seule conclusion qui résultait, c'était ce que l'Église enseigne, à savoir que l'essence de Dieu était à la fois simple et improduite, tout en admettant d'autres attributs à déterminer[2].

3. La preuve que la qualité d'être improduit, que l'absence de commencement constituait l'essence de Dieu, les hérétiques ne pouvaient la fournir que grâce à des subtilités qui faisaient illusion. Dieu, disaient-ils, ne pouvait avoir pour cause, ni une autre chose, ni lui-même. Dans le premier cas, il aurait existé quelque chose avant lui-même ; dans le second il faudrait admettre une supposition contradictoire, à savoir que Dieu aurait existé avant lui-même. De là résulte pour Dieu la qualité d'être improduit, et non pas cela seulement, mais de plus que cette qualité constitue l'essence de Dieu[3]. Pour saint Basile, il trouve, au contraire, qu'il est superflu de démontrer ainsi en Dieu, la qualité d'être improduit, à grand renfort de subtilités aristotéliciennes. Il entend bien cependant ne pas laisser passer la conclusion de l'hérétique, à savoir que la qualité d'être improduit constitue l'essence divine, aussi s'en prend-il fortement à ses paroles : « Si, en effet, dit-il en s'inspirant de ses propres termes, la qualité d'être improduit résulte comme une conséquence de ce fait que Dieu n'a de cause ni en lui, ni au dehors, c'est-à-dire de son

1. Basil., *Ep.* 234, 1. — 2. Greg. Nyss., *C. Eun.*, lib. XII (Migne, *P. G.* XLV, 920). — 3. Paroles d'Eunomius chez saint Basile., *C. Eun.* I. 5 : Ἄρ' οὖν, εἰ μήτε αὐτὸς ἑαυτοῦ, μήτε ἕτερόν τι αὐτοῦ προϋπάρχειν δέδεικται, πρὸ δὲ πάντων αὐτός· ἀκολουθεῖ τούτῳ τὸ ἀγέννητον· μᾶλλον δὲ αὐτό ἐστιν οὐσία ἀγέννητος

éternité, ou de sa préexistence à tout autre être, cette qualité d'être improduit ne pouvait pas même constituer l'essence de Dieu, car l'essence était ce qui était antérieur, ce à quoi survenait ou accédait quelque chose[1].

4. Contre les multiples déterminations des attributs de Dieu, où ses adversaires mêmes trouvaient des différences, dites κατ' ἐπίνοιαν, Eunomius soutenait aussi que c'étaient là des déterminations vides de tout contenu, de simples mots tandis qu'il embrassait, lui, l'essence propre de Dieu dans une seule notion. Il reprochait donc aux Pères d'être des nominalistes, ou bien il tenait pour superflue, comme dépourvue de sens la détermination de plusieurs attributs qui n'étaient distincts que κατ' ἐπίνοιαν. Il importait donc ici d'expliquer plus clairement l'expression κατ' ἐπίνοιαν, et de montrer comment l'Église dans sa théodicée savait se garder de l'un et de l'autre extrême, en n'affirmant ni la pleine compréhensibilité de Dieu ni l'impossibilité de le connaître. Saint Basile réplique donc que les termes *qualités* ou *différences* κατ' ἐπίνοιαν pourraient s'entendre en deux sens. D'abord on désignait les fictions vides de l'imagination, par exemple les centaures ou même les fausses conceptions, comme des κατ' ἐπίνοιαν θεωρητά; or de ces conceptions on ne saurait soutenir, qu'elles ne sont rien ou qu'avec le son du mot elle se réduisent à rien, car alors pour anéantir une fausse conception, il suffirait de l'exprimer. En général on entendait donc par ἐπίνοια la raison même de l'homme, sa plus haute faculté intellectuelle qui ne s'occupait pas seulement des représentations arrangées par sa fantaisie, mais qui s'appropriait ou du moins travaillait à s'approprier le domaine entier de l'être. Déterminer les attributs κατ' ἐπίνοιαν était donc l'œuvre de notre raison. Ces déterminations n'avaient pas, il est vrai, dans les choses le même mode d'existence que dans notre connaissance, néanmoins il y avait quelque réalité qui leur correspondait dans les choses.

Qui ne voit que po r notre saint docteur les déterminations

1. Bas., *C. Eun.* I, δ : Πῶς γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀκολουθεῖ τῷ θεῷ καὶ ταὐτόν στιν αὐτῷ ;

κατ'ἐπίνοιαν constituent en Dieu ce que les scolastiques, dans la question des attributs de Dieu, désignaient par *distinctio rationis ratiocinatae quae habet fundamentum in re*[1] ? Un objet matériel nous apparaissait souvent, dit saint Basile, à un premier regard superficiel comme une unité, mais dès que notre intelligence se portait à le considérer de tous côtés, elle y distinguait la grandeur, la forme, la couleur, la dureté, etc., et ces différences étaient appelées aussi différences κατ'ἐπίνοιαν. Le Seigneur lui-même, qui en tant que personne était un, s'appelait parfois lui-même la vie ou la lumière du monde, la voie, la vérité, la vigne, etc., et toutes ces diverses désignations étaient des différences κατ'ἐπίνοιαν ; elles indiquaient les divers actes du Sauveur, ses rapports avec le monde ou avec ceux qu'il rachetait, elles précisaient la notion de Sauveur. Il y avait bien dans ces attributs quelque chose qui répondait à la personne et à la substance de notre Sauveur, mais aucun d'eux, pris un à un, ne désignait d'une façon adéquate la substance, l'essence totale du Sauveur. Ainsi en était-il de la notion d'être non produit, dont abusaient les Eunomiens. Cet attribut aussi était une détermination κατ'ἐπίνοιαν comme tous les autres du même genre, notamment la notion voisine d'être sans passé. Si nous voulions, en effet, désigner, par rapport au passé, l'absence de commencement dans la vie de Dieu, nous lui attribuerions la qualité d'être improduit ou plus exactement d'être sans devenir ; mais si nous lui attribuons l'absence de passé c'est que nous voulons désigner la vie divine, en tant qu'éternelle en face de l'avenir. « Ces deux concepts appartiennent aux perceptions de notre raison, et qui pourra nier que les noms et les mots correspondants ne procèdent et ne relèvent de l'ἐπίνοια, tout en contenant la connaissance de quelque chose qui est dans la réalité de Dieu ? »[2]. C'est là ce qu'Eunomius ne veut pas reconnaître, quand il se refuse à voir dans une détermination

1. Cf. Greg. Nyss., *C. Eun.* XII (Migne, *P. gr.* XLV, 969). — 2. Bas., *C. Eun.* I, 7 : Τῇ ἐπίνοια θεωρημάτων ἡμῶν ἑκάτερα· τίς οὖν ἀντερεῖ λόγος, καὶ ἐπινοεῖσθαι τῶν ὀνομάτων τούτων ἑκάτερον, καὶ ὁμολογίαν εἶναι τοῦ κατ' ἀλήθειαν τῷ θεῷ προσόντος ;

κατ'ἐπίνοιαν, autre chose qu'un simple son de voix, qu'un mot vide de sens, auquel rien de réel ne correspond. Et alors il en vient à l'inconséquence de croire que ces qualités désignent d'une façon adéquate l'essence même de Dieu.

5. Eunomius, qui prétendait que l'agénésie caractérisait d'une façon pleine et adéquate la substance de Dieu, résumait en ces termes la preuve de sa doctrine erronée : « Si Dieu ne peut être nommé l'improduit ni κατ'ἐπίνοιαν, ni par voie de négation (κατὰ στέρησιν), pas même pour une de ses parties (car Dieu est indivisible), si cette qualité n'est pas en lui quelque chose d'étranger qui doive contredire sa simplicité, ni quelque chose de différent de lui, car seul il est improduit, il en résulte que la qualité d'être improduit ne peut être que l'essence de Dieu ». Seulement saint Basile répliquait que[1] l'hérétique, malgré les apparences de logique dont il cherchait à s'entourer, n'apportait que des sophismes. Tout d'abord il n'était pas évident que dans l'argument proposé il eût épuisé toutes les voies et moyens d'indiquer les attributs de Dieu; n'en restait-il pas plutôt encore d'autres possibles? Mais, indépendamment de cela, n'avait-il pas justement démontré, dans ce qui précède, que l'agénésie était affirmée de Dieu κατ'ἐπίνοιαν, qu'elle désignait bien l'être divin par rapport au temps et à l'origine, mais nullement la substance de Dieu d'une manière adéquate. Cela était d'autant moins admissible que la qualité d'être improduit était négative et privative, quoique Eunomius cherchât à le nier avec une audace toute sophistique. Il disait, en effet, que l'agénésie désignait en Dieu quelque chose de positif, puisqu'elle était antérieure à toute production, et qu'ainsi elle excluait expressément la production comme une négation postérieure. C'était là un sophisme. L'infini est bien antérieur au fini, et Dieu connaît le fini comme une négation de soi-même; cependant l'infini est, pour notre intelligence bornée, une de ces notions négatives par lesquelles nous nions de Dieu une des imperfections des choses finies, mais elle ne désigne pas Dieu d'une façon

1. Basil., C. *Eun.* I, 11.

directe et absolue. L'essence de Dieu, d'après les Pères, c'est l'être absolu ou simplement l'être au sens positif où il appartient à lui et rien qu'à lui[1]. La qualité d'être improduit, d'être sans devenir, peut ainsi être attribuée, toujours κατ'ἐπίνοιαν, à la substance de Dieu; mais elle n'en donne pas une définition adéquate. C'est bien ce que dit saint Basile : « Que la substance (de Dieu) soit sans devenir, je puis bien le soutenir, mais non que la qualité d'être improduit constitue la substance[2] », c'est-à-dire s'étende tout aussi loin qu'elle.

6. Saint Basile pouvait mettre les hérétiques dans l'embarras en leur demandant par quel moyen nous pouvions arriver à une parfaite connaissance de Dieu. De l'idée générale de Dieu telle qu'elle se forme spontanément dans tous les hommes (ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας) on ne pouvait tirer une intuition parfaite de l'essence, car cette idée nous montre bien que Dieu est, mais non ce qu'il est, ou en quoi consiste son essence.

La notion la plus précise de l'idée de Dieu, nous la devons à une fidèle contemplation de son œuvre; mais Eunomius ne saurait même pas en parler, car pour lui le monde n'est pas l'œuvre immédiate de Dieu. Encore moins peut-on tirer des saintes Écritures cette parfaite connaissance de Dieu : celles-ci enseignent expressément l'incompréhensibilité de Dieu (Psalm. CXXXIX, 6. Is. LIII, 8. Rom. XI, 33).

En somme, Eunomius perdait tout moyen d'arriver à une connaissance naturelle de Dieu, du moment qu'il se refusait à voir dans le monde la révélation directe de Dieu. Dans sa théorie de la création, le Saint-Esprit a créé le monde présent; lui-même a été créé par le Fils, qui est à son tour la créature du Père. Tout ce que cette doctrine permettait à Eunomius, c'était de soutenir que des œuvres de la Création il était possible de remonter à la substance et à l'essence du Saint-Esprit, de celles-ci à l'être du Fils, et du Fils à la substance du Père ou Dieu suprême. Mais dans

1. Greg. Naz., *Orat.* 28, c. 9 (ed. *Maur*). — 2. Basil. *l. c.* I, 14. Cf. Greg. Nyss., *C. Eun.* XII (Migne, XLV, 920).

toute cette série de déductions, il n'y avait plus de lien. Saint Basile fait remarquer qu'on ne saurait encore, d'après les créatures et leur manière d'être, connaître parfaitement la substance du Créateur. Des œuvres on remonte tout d'abord à la puissance et à la sagesse du Créateur, mais on ne saisit pas par elles toute la puissance de Dieu. Elle ne s'est pas en effet manifestée tout entière dans le monde fini, encore moins s'y est-elle épuisée. Si Dieu avait employé toute sa puissance dans la création, comme il l'a fait sans doute dans la production du Fils par l'être du Père, on pourrait conclure immédiatement de la création, comme du Fils on conclut à l'essence du Père. Mais Eunomius n'admet pas une pareille production par l'essence, et, dans la création, la puissance de Dieu a dû même se restreindre ; en tout cas, elle ne s'est pas manifestée dans sa plénitude, puisque beaucoup d'autres mondes encore sont possibles. Cependant, en admettant qu'on pût, d'après les œuvres, connaître immédiatement la substance de l'ouvrier, ou conclure de la ressemblance des œuvres à celle des auteurs, il fallait que le Fils et le Saint-Esprit fussent semblables ou égaux au Père, puisque leurs œuvres sont semblables ou égales, du moins dans l'hypothèse d'Eunomius. Mais alors il résultait de là une conclusion dont Eunomius ne voulait à aucun prix[1].

7. Ce qui empêchait encore de prendre, autrement qu'avec une apparence de vérité, l'agénésie pour l'essence de Dieu, c'est qu'on y comprenait l'absence de devenir et qu'on identifiait la racine γεννάω (je produis) avec γίγνομαι (je deviens). Et si l'on prétendait encore, par cet attribut essentiel, exclure le Fils de la catégorie du divin ou de l'essence divine, il fallait entendre par agénésie l'absence de production, la simple relation du Père et du Fils, ce qui revient à prendre l'idée d'agénésie dans un sens tout différent ; car avec la filiation le Logos reçoit la qualité d'être produit ; par contre, il partage avec le Père la qualité d'être sans devenir[2].

8. Eunomius reproche aux Pères qu'ils ne méritent plus le

1. Bas. *l. c.* II, 32. — 2. Cf. Basil. *l. c.* I, 14, 15. Greg. Naz. 29, c. 10.

nom de chrétiens, puisqu'ils prétendent ne plus même posséder une parfaite connaissance de Dieu, alors que le christianisme se donnait pour tâche principale la diffusion de cette vérité. Saint Grégoire de Nazianze[1] ne contestait pas que Dieu, dans le christianisme, nous eût fait de grandes révélations sur ses attributs et spécialement sur la Trinité, ni qu'il eût étendu et amélioré notre connaissance naturelle. Mais notre connaissance n'était pas pour cela absolue, disait-il en substance, elle restait ici-bas connaissance de foi; dans l'avenir seulement nous était promise comme récompense dans le ciel une connaissance plus parfaite, dans la contemplation de Dieu. De cette parfaite connaissance de Dieu qui se révélait dans le christianisme, il est étonnant combien les hérétiques avaient peu profité. Le mot « sans devenir » désigne bien toujours Dieu par opposition aux choses finies et accidentelles; mais sur la vie intérieure de Dieu et sur la Trinité, que le christianisme a été le premier à nous révéler, il n'y a encore là aucune indication. Le chrétien désignait donc Dieu plus justement sous le nom de Père, mais l'attribut « sans devenir » pouvait aussi bien être connu par les païens. Ainsi parlait saint Athanase[2].

Le christianisme, ainsi que le fait remarquer saint Basile, demandait comme condition de salut, non une connaissance sophistique et naturelle de l'essence de Dieu, mais bien, d'après l'Ep. aux Hébreux, XI, 6, la foi surnaturelle[3]. Notre connaissance de Dieu consistait en grande partie à reconnaître son incompréhensibilité[4]. Sans doute, saint Basile admet expressément que cette foi surnaturelle en Dieu devait être précédée d'une connaissance naturelle, mais celle-ci n'atteint tout d'abord que l'existence de Dieu et elle a son point de départ dans la contemplation du monde et de son organisation.

II. La tâche des Pères consistait, en second lieu, à démontrer d'une façon positive la croyance jusqu'alors universellement admise dans l'Eglise de la cognoscibilité de Dieu.

1. Greg. Naz., *Orat.* 28,5. — 2. Athan., *Orat. c. Ar.* I, 34. — 3. Bas., *C. Eun.* I, 14. — 4. *Ep.* 234, 2.

Cette cognoscibilité, dans la mesure où on l'avait soutenue possible pour les forces de l'homme, n'avait jamais été donnée comme une compréhensibilité de son essence. En s'aidant de la considération d'un monde incapable de trouver sa raison d'être en lui-même et obligé de la chercher en dehors de lui, en s'appuyant sur la considération de l'ordre et de l'harmonie qui y règnent, la raison humaine est en état d'arriver, et, de fait, arrive d'elle-même à connaître l'existence de Dieu. Mais ce qui dépasse ses forces, c'est d'arriver sur ce point et par cette voie à une connaissance parfaite de ce qu'est Dieu[1]. Il serait impossible, du moins selon les paroles de Platon (Tim., 28 c.), que cite saint Grégoire de Nazianze[2], d'exprimer l'essence divine, et plus impossible encore de la reconnaître d'une façon adéquate ; car la connaissance devrait toujours pouvoir se traduire en paroles. Cette idée qu'avec notre raison nous pouvons bien connaître l'existence de Dieu, mais non son essence, revient souvent chez les Pères. Ils ne prétendent pas dire par là qu'avec notre raison nous sommes incapables de rien connaître sur les attributs de Dieu, saint Grégoire[3] lui-même en vient sur cette question à démontrer rigoureusement la spiritualité, l'ubiquité, l'immensité de Dieu. Ils veulent dire seulement que ce qui dépasse nos forces, c'est de définir d'une façon adéquate l'essence de Dieu. Saint Grégoire ne dit-il pas, à ce propos, que son intention était seulement de montrer que le divin dépasse notre connaissance en tant qu'il s'agirait de le pénétrer entièrement[4] ?

Pour établir l'incompréhensibilité de Dieu, les Pères s'aident de divers arguments :

1. Le premier, saint Grégoire de Nazianze le trouve dans

1. Greg. Naz., *Orat.* 28, 5, 17. — 2. *Orat.* 28, 4. — 3. Cf. c. 7 seqq. — 4. Cf. c. 11. Seul Denys, le pseudo-aréopagite, dont les écrits appartiennent au déclin du ve siècle, va plus loin : il soutient l'impossibilité pour notre raison non seulement de comprendre, mais même de connaître Dieu. Comme les traditionnalistes, il fait dériver de la révélation toutes nos connaissances sur Dieu (*De divinis nominibus*, c. I, § 1). Mais ailleurs il parle, lui aussi, du triple chemin par lequel nous arrivons avec notre raison à connaître Dieu et ce qui est divin (*Via causalitatis, eminentiae et negationis*. Ib. c. 7, § 3).

le caractère fini et borné de notre entendement, en comparaison de l'infinité de Dieu. Pour être connu de notre raison absolument et tel qu'il est, Dieu devrait être lui aussi fini et borné. « Je ne parle pas encore de ce fait, dit-il, que si Dieu pouvait être saisi par notre intelligence (διανοίᾳ καταληπτόν), il devrait être aussi borné, car la compréhension (κατάληψις) appelée en d'autres passages (περίληψις, *comprehensio*) est une sorte de circonscription ou de délimitation, περιγραφή[1]. En réalité, nous comprenons le fini, quand nous nous en formons une idée d'après son contenu et son étendue, et cela n'est pas possible, si nous ne saisissons tous les aspects de l'objet ».

2. L'incompréhensibilité de Dieu résulte de sa simplicité. Nous avons, sans doute, des dénominations différentes pour Dieu et ses attributs, mais toutes ces dénominations sont empruntées à des êtres ou à des situations finies. Dans cette catégorie se trouvent, par exemple, les diverses qualités ou affections spirituelles, telles que la justice, l'amour, la bonté qui tantôt se manifestent par intermittence ou se traduisent en actes, tantôt restent à l'état de repos tout en donnant à l'esprit une forme déterminée. Ou bien il y en a d'autres telles que la grandeur et la couleur qui donnent aux corps une physionomie déterminée. Ce n'est point ainsi que nous pouvons connaître l'être divin, d'après ses différents attributs : « Et alors devons-nous, demande saint Grégoire, nous abstenir de ces façons de parler et considérer l'être divin en lui-même d'une façon aussi abstraite que possible et nous en former la seule représentation possible, c'est-à-dire d'après ses images? Mais cela est-il possible, alors que ces images ne sont pas Dieu? Et comment ce qui est simple, sans composition et incapable d'être reflété par des images, pourrait-il à la fois être parfaitement tout ceci et tout cela[2]? » Saint Grégoire fait donc remarquer qu'on ne peut ni admettre en Dieu composition de substance et de qualité, ni en-

1. Greg. Naz. 28, c. 10 : Καὶ οὔπω λέγω τὸ περιγραπτὸν πάντως εἶναι τὸ θεῖον καὶ εἰ διανοίᾳ καταληπτόν· ἓν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις. — 2. Ibid., c. 13.

tendre les attributs divins comme les qualités des choses finies. Dieu est chaque attribut tout entier et entre l'essence et un attribut de Dieu il n'y a aucune différence essentielle. Notre saint docteur n'en soutient pas moins qu'un attribut pris à part tel que l'absence de devenir, n'est pas l'essence divine. C'est qu'il lui faut réfuter l'erreur d'Eunomius qui admettait entre l'absence de devenir et l'essence de Dieu une égalité parfaite absolue. Saint Basile répète à divers autres endroits qu'il ne faut attribuer à Dieu aucune qualité des choses finies, mais seulement la simplicité d'essence[1].

3. Les Pères arrivent au même résultat en partant de la puissance limitée et bornée de notre raison. Celle-ci est sans doute déterminée par sa nature à poursuivre la vérité, à pénétrer jusqu'à la connaissance de la plus haute vérité, jusqu'à la cause de toute chose, à s'élever à la connaissance de l'existence de Dieu en prenant pour point de départ notre nature intérieure et la loi morale qui nous est innée[2]. Mais les choses finies elles-mêmes ne nous sont pas assez parfaitement connues pour que nous puissions dire que nous les avons comprises. Dans notre être même, combien de choses restent pour nous obscures et cachées[3]?. Comment s'opère l'union d'une âme immortelle et d'un corps matériel? Comment l'une communique-t-elle la vie à l'autre? Comment se révèle-t-elle par la parole dans le commerce de la vie? Combien de choses nous restent inexplicables et mystérieuses dans les opérations des sens comme dans la vie de la nature qui nous entoure[4]? A combien plus forte raison, l'essence de Dieu doit-elle nous rester obscure et cachée! Cette impuissance de la connaissance humaine à arriver à la parfaite compréhension de Dieu est encore accrue par la grossière matière du corps qui enveloppe l'esprit, comme un voile épais, et trouble son regard. Platon dont saint Grégoire de Nazianze

1. Bas., *Ep.* 8, 2, 3 (ed. *Maur*). — 2. Greg. Naz., *Orat.* 28, c. 13, cf. cf. 16 : Οὕτως ὁ ἐκ θεοῦ καὶ πᾶσι σύμφυτος καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος, ἐπὶ θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων. — 3. Greg. Nys., *C. Eun.* XII (Migne, XLV, 9[illegible]). — 4. Greg. Naz., *Orat.* 28, c. 22 seqq.; cf. Greg. Nys. l. c. XII, p. 936 seqq.

rapporte souvent les expressions, regarde la matière, non seulement comme une entrave pour l'esprit, mais même comme quelque chose de voué au néant, comme une limitation du bien, ou comme le principe du mal. Sur le premier de ces points de vue seul, saint Grégoire partage les idées de Platon, il pense qu'un esprit pur est de sa nature plus capable de connaître Dieu et le monde des esprits. « Comme il est impossible, dit-il, que quelqu'un coure au devant de son ombre ou que l'œil entre en relation avec les objets visibles sans intermédiaire de la lumière et de l'air, comme enfin il est impossible de nager hors de l'eau; ainsi est-il impossible à ceux qui vivent dans un corps d'entrer en relation avec le monde suprasensible absolument sans quelque chose de matériel[1] ». En réalité, on ne peut nier que l'esprit de l'homme, par le fait qu'il forme une substance avec la matière ou le corps, ne soit d'autant moins propre à une parfaite compréhension de Dieu, dans ce bas monde. En effet de cette union avec la matière résulte pour lui l'impossibilité de s'émanciper complètement des représentations sensibles, même dans les opérations intellectuelles; de là aussi la nécessité de prendre ces représentations pour base de ses plus hautes conceptions spirituelles, même dans ses déterminations de l'essence divine, pour s'élever de là, par voie d'analogie et de contraste, jusqu'aux perfections de Dieu. Plus la matière est éloignée de Dieu, si on la compare à l'esprit pur, plus imparfaite sera la connaissance de Dieu, chez les êtres spirituels dont l'activité intellectuelle est subordonnée à des opérations sensibles. Plus grande encore est devenue par l'effet du péché notre impuissance à nous élever au moyen de nos facultés naturelles à une parfaite connaissance de Dieu, car c'est par là que l'humanité a perdu la vraie connaissance de Dieu et est tombée dans l'idolâtrie[2].

4. Un des principaux motifs de l'imperfection de notre connaissance de Dieu tient à la façon et aux moyens dont nous l'acquérons. Ici-bas, sur la terre, nous ne connaissons Dieu

1. Greg. Naz., *Orat.* 28, 12. — 2. Greg. Naz., *Orat.* 28, 13.

que par ses œuvres. Même la substance des choses finies, même notre propre essence ne nous sont connues qu'indirectement; nous les déduisons de leurs phénomènes ou de leurs opérations. Et, celles-ci, nous ne les percevons d'ordinaire directement que dans des êtres finis. Mais il en est tout autrement de la connaissance de Dieu. L'activité et les opérations de Dieu ne viennent pas directement sous les prises de notre intelligence; elles s'exercent sur le fini, le créé, et c'est seulement par l'existence et la manière d'être des êtres finis que nous pouvons remonter *a posteriori*, par voie d'argumentation, à la cause première de toutes choses, aux qualités ou à l'essence de cette cause. Ce mode de connaissance fait que nous ne pouvons jamais connaître Dieu d'une manière absolue. Ses œuvres seules nous rendent témoignage de la force, de la puissance et de la sagesse de Dieu. Mais nous savons déjà que ce monde est l'œuvre de la volonté libre de Dieu et, que sa puissance ne s'y est point exprimée d'une manière adéquate [1].

Si le monde manifestait l'essence de Dieu, et si cette essence s'y était exprimée d'une façon adéquate, comme l'admet le panthéisme, il y aurait là certes un fondement pour l'opinion qui soutient que, d'après le monde, nous pouvons connaître tout à fait l'essence de Dieu. En effet, de même que le Père contemple le Fils, le Fils contemple en lui-même le Père en tant que la substance divine ; car le Fils est une manifestation ou une participation de l'essence du Père par voie de génération. Seul le Fils connaît donc le Père de la façon la plus parfaite. Notre connaissance de Dieu n'est donc que fragmentaire. Notre raison éprouve naturellement le besoin de s'élever au-dessus des choses finies et d'admettre un être absolument parfait, comme la base et la cause des choses; mais pour se faire une idée plus précise de cet être, elle n'a

1. Dans la 1re homélie sur l'Hexaméron (c. 6), saint Basile prête pour but à Dieu, dans la création du monde matériel, le dessein d'en faire la demeure des créatures douées de raison et le lieu où elles s'élèveraient de la contemplation des choses sensibles à la connaissance de Dieu (Ep. aux Rom. I, 20).

qu'un procédé : c'est de nier de Dieu les imperfections et les défauts des choses finies — ce qu'elle exprime par des qualités négatives (inétendue, intemporalité, immutabilité, immatérialité, etc.) Ou bien elle donne comme raison de diverses manifestations de Dieu dans la nature et dans le monde humain certaines perfections inhérentes à Dieu même, et cela soit *via causalitatis*, soit *via eminentiæ*, comme diront plus tard les scolastiques. Les déterminations négatives des attributs ne peuvent pas nous donner d'idée adéquate de l'essence de Dieu, pas plus qu'on ne désignerait exactement et complètement la nature de l'homme en énumérant longuement tout ce que l'homme n'est pas. Les attributs positifs, au contraire, désignent tout d'abord, par leur idée même, ce par quoi Dieu se fait connaître au monde c'est-à-dire ses rapports avec lui; et c'est d'eux que nous inférons la puissance, la volonté ou la science de Dieu. Nous attribuons ensuite ces qualités à l'essence même de Dieu; mais elles n'expriment pas cette même essence d'une façon adéquate, elles ne s'appliquent à Dieu que d'une façon analogique. A cause de cette impuissance de nos qualifications, nous sommes obligés de multiplier nos définitions pour arriver à quelque connaissance approximative de l'essence de Dieu. « Nous soutenons que sur l'essence de Dieu nous ne pouvons acquérir qu'une idée virtuelle et obscure, qu'une connaissance médiate; mais en nous résignant à cette insuffisance de nos facultés, nous pouvons, grâce aux noms qui lui sont attribués, parvenir à connaître Dieu d'une connaissance suffisante. Ces noms, certes, n'ont pas tous le même sens; si quelques uns désignent ce qui est particulier à Dieu, d'autres expriment ce qui doit être nié de lui[1]. » « Dieu, dit encore saint Grégoire de Nysse[2], est par lui-même tout ce que nous devons toujours croire qu'il est; mais son être n'est point désigné d'une manière adéquate par ceux qui l'invoquent, car il est inexprimable. Ses noms lui viennent de ce que, selon notre foi, il a fait ou opéré en no-

1. Greg. Nys., *C. Eun*. XII (Migne, XLV, 953). — 2. Ibid, XII (Migne, XLV, 960).

tre vie ; ainsi en est-il, même du mot Θεός, qui nous sert à désigner Dieu en tant qu'il contemple les choses cachées. »

Par les attributs positifs, nous désignons bien quelque chose de spécial à Dieu dans son essence ; mais nous devons en quelque sorte corriger toutes ces notions par les attributs négatifs ; en effet, il se joint à ces notions en tant qu'elles sont abstraites des créatures des éléments impurs, et elles n'existent pas en Dieu de la même façon que dans les choses finies ou que dans notre connaissance. Les attributs divers sont donc dénommés κατ'ἐπίνοιαν ou τῆς ἐπίνοιας ; à la vérité, elles impliquent quelque chose de subjectif, mais si notre raison les forme, c'est avec le sentiment que quelque réalité leur correspond en Dieu. Y a-t-il là, et dans quelle mesure, des différences réelles formelles ou simplement virtuelles entre les différents attributs de Dieu ou entre les attributs et l'essence ? Voilà ce que les Pères grecs n'examinent pas dans les mêmes termes, mais qu'ils résolvent, au fond, à la façon de la plupart des scolastiques. Quand ils disent que l'absence de production et de devenir ne constitue pas l'essence de Dieu, ils veulent simplement affirmer que l'essence de Dieu n'est pas exprimée par ces termes d'une manière adéquate, et encore moins par un attribut négatif. L'essence et l'agénésie sont, pour eux, deux choses différentes κατ'ἐπίνοιαν, mais que les deux soient réellement différentes, qu'entre la substance de Dieu et son agénésie il y ait une réelle différence, voilà ce qu'ils n'ont pas dit.

Si on demande par quels desseins Dieu s'est laissé guider, quand il nous a départi pour cette vie terrestre une si étroite mesure de connaissance, on répond qu'il a voulu manifestement nous exciter par là à lutter et à faire de persévérants efforts pour arriver à une connaissance plus parfaite. La récompense et le bonheur seront d'autant plus considérables pour nous que la difficulté aura été plus grande ; au contraire ce qui s'offre à nous de soi-même obtient moins d'estime et est considéré comme moins précieux[1]. Là haut seulement dans

1. Greg. Naz., *Orat.* 28, c. 12.

le ciel, qui sera la récompense de notre vertu, notre besoin de connaître l'essence de Dieu recevra satisfaction; là nous le connaîtrons comme nous nous connaissons nous-mêmes (I, Corinth. XIII, 12). Alors l'image de Dieu et l'être divin, notre raison parfaitement unie à une nature similaire, la copie et le modèle, s'embrasseront le plus étroitement possible dans une possession qui est ici bas l'objet de nos aspirations[1].

Mais la contemplation céleste elle-même ne nous procurera pas une parfaite compréhension; l'être divin et infini reste pour nous et pour nos facultés finies, même dans la lumière de la gloire du ciel, quelque chose d'inintelligible; nous ne connaîtrons jamais aussi parfaitement Dieu que le Père contemple son Fils, que le Fils contemple son Père[2].

6. Pour l'incompréhensibilité de Dieu les Pères pouvaient s'autoriser aussi de la Sainte Ecriture qui admet bien pour la raison humaine la puissance de connaître Dieu d'après ses œuvres (Sag. XIII, 1 seqq. Ep. aux Rom. I, 19), mais proclame en même temps son incompréhensibilité et ne nous promet la contemplation immédiate de son être que comme une récompense de la vertu, au ciel (I, Cor. XIII, 12; I Joan. III, 2).

§ 4

Doctrine des trois Cappadociens sur les attributs de Dieu

Contre les Eunomiens qui prétendaient comprendre parfaitement l'essence divine, les Pères avaient à établir l'incompréhensibilité et l'impénétrabilité de Dieu. Mais ils se gardèrent de tomber dans l'extrême opposé en niant la possibilité de connaître Dieu, ou en refusant à la raison toute capacité de connaître avec certitude quelque chose de Dieu et de l'être divin. Au contraire, ils étaient d'autant moins capables de déprécier les quelques révélations sur Dieu et la vie divine, que Dieu même nous a données et que nous

1. Ibid., c. 17. Cf. Bas. *Ep.* 135, 3. — 2. Bas., *C. Eun.* I.

devons croire d'une foi divine, qu'ils revendiquaient pour la raison, même après la chute, la faculté de connaître l'existence de Dieu, et dans une certaine mesure ses attributs.

1. La connaissance de l'existence de Dieu est pour saint Basile une connaissance naturelle, antérieure à la foi divine, ou toujours supposée par elle. En effet, quand, à propos des motifs de la vérité divine nous voulons vérifier de science certaine le contenu de la révélation, il nous faut d'abord avoir en nous la connaissance de l'existence de Dieu. Saint Basile se pose la question de la priorité de la science sur la foi ou de la foi sur la science, et il décide que la foi théologique doit être précédée d'une connaissance de l'existence de Dieu qui s'acquiert[1] par la contemplation des créatures. Il n'y a pas là compréhension de l'essence de Dieu, comme le veulent les Eunomiens; ce que nous en avons n'est qu'une connaissance très imparfaite, qui admet divers degrés et résulte des divers aspects des choses finies. Saint Basile parle en ce sens d'une connaissance de Dieu très variée que l'âme tire de la connaissance de sa propre nature créée, ou de celle des merveilles du monde visible ou encore d'une autre qui se perfectionne par la contemplation de ses commandements, ou se transforme en quelque sorte en science expérimentale par un commerce intime avec Dieu dans la grâce et dans l'amour[2]. Pour lui, il ne sait rien d'une idée de Dieu innée et soi-disant parfaite, s'il lui arrive de parler d'une idée de Dieu[3] commune à tous les hommes, il n'entend pas par là une connaissance immédiate de Dieu, mais celle que donne la considération des créatures; il emploie[4], en effet, ce mot ἔννοια avec le même sens dans le passage cité de sa lettre 235.

Saint Athanase nous a indiqué la connaissance de nous

1. Bas., *Ep.* 235, I : Ἐν δὲ τῇ περὶ θεοῦ πίστει ἡγεῖται μὲν ἡ ἔννοια, ἡ περὶ τοῦ, ὅτι ἐστι θεός· ταύτην δὲ ἐκ τῶν δημιουργημάτων συνάγομεν. — 2. *Ep.* 235, 3: Ἀλλὰ πολλαχῶς ἡ γνῶσις, ὡς ἔφαμεν. Ἥ τε γὰρ τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς σύνεσις, καὶ τῶν θαυμασιων αὐτοῦ κατανόησις καὶ ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν, καὶ ἡ οἰκείωσις ἡ πρὸς αὐτόν. — 3. C. *Eun.* I, 11. — 4. C'est dans le même sens que saint Grégoire de Nazianze parle des ἔννοιαι φυσικαί, de l'idée naturelle de Dieu.

mêmes ou de la connaissance de notre propre nature comme le chemin qui nous conduit à la connaissance de Dieu ; le même procédé se retrouve indiqué chez saint Basile, car lui aussi voit dans l'homme un microcosme : « Si, dit-il, tu jettes les yeux sur toi-même[1], tu n'as plus besoin de conclure de la structure du monde à l'architecte, tu verras en toi-même comme dans un petit monde, la grande sagesse de ton Créateur. De l'âme immatérielle qui t'appartient apprends que Dieu aussi est incorporel et qu'il n'est attaché à aucun lieu, etc. »

Nous trouvons les mêmes principes dans saint Grégoire de Nazianze. De même que saint Basile insiste souvent sur l'argument des causes finales, par exemple dans ses homélies sur l'Hexaméron, ainsi saint Grégoire nous présente le développement de cette même pensée : « De même que celui qui regarde un luth bien construit, son organisation et sa structure bien conditionnées, ou entend sa musique, ne pense qu'à celui qui l'a fabriqué, ou le joue, alors même qu'il ne le connaît pas de sa personne, de même celui là nous paraît facile à connaître pour nous qui a fait, qui meut et conserve ces choses, alors même que notre esprit est incapable de le saisir[2] ». Partout pour saint Grégoire de Nazianze comme pour les autres Pères la considération du monde, à la lumière de la raison que Dieu nous a donnée, est le chemin qui mène l'homme à connaître l'existence de Dieu. Ceci est vrai non seulement pour la nature visible extérieure, mais aussi pour le monde intérieur de notre esprit, et saint Basile indique même la preuve morale de l'existence de Dieu au moins en raccourci, quand dans ce même discours il ajoute (chapitre 16) : « Ainsi nous conduit la raison, qui est innée en nous, et qui est de Dieu, et la première loi inscrite dans notre cœur dépasse toutes les choses que nos yeux aperçoivent et elle va jusqu'à Dieu ».

A la vérité, sans être déposée toute faite dans notre âme

1. Bas., *Hom.* III (*in illud. : Attende tibi*), c. 7 (ed. *Maur*, II, 23). — 2. Greg. Naz., *Orat.* 28, c. 8.

par la nature, cette connaissance naturelle peut être acquise par chacun en toute facilité. Elle se présente comme spontanément Il faut, dit-il, être tout à fait inintelligent pour ne pas arriver à elle en suivant la preuve naturelle[1] ». Sans doute, indépendamment de cette science naturelle notre saint docteur reconnaît aussi une connaissance de Dieu plus parfaite, connaissance qui nous est assurée par la foi ou est communiquée à chacun par de particulières illuminations d'en haut. « Ce qui dans cette vie mortelle parvient jusqu'à nous n'est qu'un petit ruisseau ou un faible rayon de cette grande lumière. Quand donc quelqu'un a connu Dieu, ou qu'il est désigné dans les Saintes Écritures comme le connaissant, il doit être considéré seulement comme l'ayant connu davantage ou comme ayant reçu une plus grande part de la claire lumière que celui qui a reçu moins de lumière divine[2] ».

Les mêmes principes se retrouvent chez saint Grégoire de Nysse. La considération du monde, à l'aide de notre raison, doit conduire tout homme à la connaissance du plus sage et du meilleur des architectes, et mener du moins l'homme à aspirer de toute son âme à l'union avec Dieu. Dans son explication mystique de la vie de Moïse, voici la signification qu'il prête à l'ascension de Moïse sur le sommet du Sinaï, au son des trompettes, à la nuée impénétrable. « Il me semble, dit-il, que cette trompette céleste est, en un sens allégorique, le guide de ceux qui s'avancent sur un chemin non fait de main d'homme. La belle ordonnance des merveilles du ciel proclame la sagesse qui se fait jour dans les êtres différents et raconte la présence de Dieu dans ce qui se montre à nous, et cela d'après la parole du psaume 18 : Les cieux racontent la gloire de Dieu. Là, c'est en effet la trompette qui fait retentir le son de la doctrine, pour parler comme un des Prophètes : Dieu a fait retentir sa trompette sur les hauteurs. Mais celui qui perçoit ce son avec un cœur pur et avec attention à la parole intérieure, celui-là sera conduit, je crois, de la considération des choses à la connais-

1. Greg. Naz., *Orat.* 28, c. 6. — 2. Ibid., c. 17.

sance de la puissance divine; celui-là sera porté à venir habiter avec son esprit là où est Dieu[1]. » Grégoire de Nysse va même jusqu'à donner ce chemin de Dieu comme le seul qui existe[2]. Il s'exprime dans les mêmes termes dans la préface du discours catéchétique où il veut prouver aux païens l'existence de Dieu et l'unité de son être. Il insiste donc sur ce fait que quiconque considère attentivement le monde, son ordonnance, sa beauté, ses proportions, peut arriver facilement à connaître l'existence de Dieu[3].

2. Que tous les Pères aient, à l'unanimité, enseigné l'unité de Dieu, cela n'a pas besoin de démonstration. Dans l'exposé de leur doctrine trinitaire, nous verrons que, en dépit ou à l'occasion des trois personnes en Dieu, jamais ils n'ont manqué de signaler l'unité de l'être divin. Dans la lutte qu'ils soutiennent encore contre le polythéisme païen et le dualisme gnostique ou manichéen, ils eurent à revenir plus d'une fois sur les preuves du monothéisme chrétien. Les trois Cappadociens croyaient à bon droit avoir déjà démontré l'unité de Dieu par les arguments mêmes qu'ils invoquaient en faveur de l'existence de Dieu. Saint Grégoire de Nysse cherche en outre à la démontrer par la notion de l'absolu ou de la perfection absolue. Celle-ci n'admettait, en effet, ni degré, ni différence et ne pouvait exister que dans l'unité ou être attribuée qu'au seul vrai Dieu[4].

3. Quant à la spiritualité de Dieu, ces Pères la démontraient de diverses façons, tantôt comme une incorporéité et immatérialité, tantôt comme une spiritualité au sens positif ou comme une intelligence ou comme une volonté spirituelle. L'incorporéité de Dieu au premier sens où elle a été caractérisée dans l'histoire des dogmes, aux temps anténicéens,

1. Greg. Nyss., *De vita Moysis* (ed. Migne, *P. gr.* XLIV, 377 seqq.). — 2. *Orat. cat.* c. 12 (Migne, XLV, 44) : Καὶ γὰρ τοῦ ὅλως εἶναι θεὸν οὐκ ἄν τις ἑτέραν ἀπόδειξιν ἔχοι, πλὴν τῆς δι' αὐτῶν τῶν ἐνεργειῶν μαρτυρίας. — 3. *Orat. cat. Praef.* (Migne, XLV, 12) : Εἰ μὲν οὖν μὴ εἶναι (θεὸν) λέγει, ἐκ τῶν τεχνικῶς καὶ σοφῶς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομουμένων προσαχθήσεται, πρὸς τὸ διὰ τούτων εἶναί τινα δύναμιν τὴν ἐν τούτοις διαδεικνυμένην τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην ὁμολογῆσαι. — 4. Greg. Nyss., *Orat. cat. Praef.* (Migne XLV, 12).

a été fortement soutenue par Grégoire de Nazianze comme une conséquence de la perfection absolue de l'Être suprême. L'Être absolument supérieur et tout parfait ne saurait être composé d'un autre Être supérieur, ni être divisible, ni décomposable en d'autres, tout autant de caractères qui sont essentiellement inhérents à la matière. Enfin il doit être supérieur à la matière. Par contre, si Dieu est inétendu, partout présent et incommensurable, il ne peut être matériel, il doit être immatériel[1]. Les autres Pères enseignent la même doctrine; tous cherchent à démontrer l'indépendance de Dieu vis à vis du temps et de l'espace. Sur la connaissance ou la volonté de Dieu ou sa spiritualité au sens positif, il est inutile de citer des passages, car ils considèrent tous la perfection de Dieu à ce point de vue spécial.

4. Les rapports de Dieu et de l'espace se déterminent d'abord par l'inétendue ou l'indépendance vis-à-vis de l'espace. Que Dieu ne puisse pas être enfermé par l'espace, cela est déjà évident à notre raison, car, dans l'hypothèse contraire, Dieu serait nécessairement un être fini et limité[2]. Mais il est difficile de donner une explication plus précise de cette inétendue, surtout en face d'un sophiste. S'il nous demande, en effet, où est Dieu, deux réponses se présentent aussitôt : il est quelque part, ou bien il n'est nulle part. Si nous donnions la seconde, on nous objecterait que Dieu est ainsi semblable au néant qui n'est nulle part ; dans la première, on continuerait à nous demander : Si Dieu est dans l'Univers, est-il dans une de ses parties ou partout ? s'il est partout, n'est-il pas enfermé dans l'univers ? Et ceci est impossible, car Dieu était avant que le monde fût et que l'univers existât. Mais, s'il doit être au dessus de l'Univers, il n'y a aucune limite entre lui et l'Univers, et ne serait-il pas dès lors encore enfermé dans l'espace[3] ?

Si saint Grégoire de Nazianze signale ces difficultés, c'est uniquement pour montrer que les attributs de Dieu nous apparaissent tous comme des vérités incompréhensibles, dès que nous voulons nous en former une idée exacte. Il a soin d'ail-

1. Greg. Naz. 28, 7 seqq. — 2. Ibid., 42, 9. — 3. Ibid., 28, 10.

teurs de nous enseigner que Dieu n'est ni ici, ni là, mais dépasse toutes les délimitations de l'espace.

Saint Grégoire de Nysse fait consister les rapports de Dieu et de l'espace en ce que, d'un côté, il n'est point circonscrit par l'espace et que, de l'autre, il est présent partout et pénètre toute l'étendue de l'espace. Ce qui est circonscrit par l'espace ne peut être Dieu, car c'est le propre de la divinité d'être partout, de tout pénétrer et de ne se laisser circonscrire par aucun espace[1]. Si Dieu n'est point circonscrit par l'espace, et si cela est impossible, c'est que Dieu est l'unité, l'immensité. Saint Augustin[2] présente encore de plus longs développements sur ces questions.

5. Les rapports de Dieu et du temps sont marqués par l'éternité. Si le temps, d'après l'explication d'Aristote, est la mesure du mouvement d'une chose, il ne peut être attribué à une chose que quand le mouvement est mesuré, c'est-à-dire quand le commencement et la fin peuvent être distingués l'un de l'autre. Puisque le temps est aussi une imperfection des êtres finis, il doit être nié de Dieu ou, en d'autres termes, il faut lui attribuer l'éternité qui est, à bon droit, définie la négation de commencement et de fin. Mais parce que le mouvement peut être mesuré en tant que le futur devient le passé, ou passe plus loin encore, il faut, en niant le temps, nier du même coup le passé et le futur et concevoir l'éternité comme un présent sans division. Ces deux idées se trouvent dans saint Grégoire de Nazianze : « Dieu a toujours été, il est et sera ou, plus exactement, il est toujours. Car le passé et le futur sont des parties de notre temps et de nature fugitive. Mais lui, il est toujours, et c'est ainsi qu'il se nomma, quand il donna ses lois sur le mont Sinaï. Il comprend tout l'Être en lui-même, il n'a ni commencement ni fin ; il est comme un Océan d'être sans mesure et sans limite, dépassant toute idée de temps et de nature[3] ». Il continue dans le chapitre suivant : « L'éternité n'est ni un temps ni une partie du temps, car elle ne peut

1. Greg. Nyss., *C. Eunom.* III (Migne, XLV, 604). — 2. Cf. plus bas 7. — 3.. Greg. Naz., *Orat.* 38, 7.

être mesurée. Ce qu'est pour nous le temps qui est mesuré par le cours du soleil, l'éternité l'est pour tout être qui dure toujours, un mouvement, une durée qui se déroule, pour ainsi dire, dans le temps auprès de celui qui dure sans fin. [1] » Le saint docteur veut aussi représenter ici l'éternité comme une négation du temps ou comme une durée supérieure à tous les temps, mais il n'entend point pour cela refuser à Dieu toute vie et tout mouvement. La vie et le mouvement, si nous voulons les transporter à Dieu, s'accomplissent sans passage du passé au futur. En Dieu, il n'y a pas de succession, tout est simultané, car tout doit être constitué dans l'unité. A la question : « Qu'est-ce que Dieu a fait avant la création? » saint Grégoire ne connaît qu'une réponse, » alors il contemplait dans leur idée les choses qui devaient un jour venir à l'existence, mais tout alors était condensé dans l'unité, dans la simultanéité et non dans la succession, dans l'état où le contenait le sein de sa grande divinité [2].

Tout temps a donc un commencement et, en tant que réel, une fin. L'idée d'une durée réelle sans commencement, empruntée à la métaphysique d'Aristote par les scolastiques qui pensaient qu'elle n'implique pas contradiction, ne se rencontre pas chez les Pères. Dans cette explication du temps et de l'espace, saint Grégoire de Nysse alla encore plus loin que saint Grégoire de Nazianze. Il y fut poussé par les objections des Eunomiens. Quand il leur représentait que, en admettant une production du Fils par le Père dans le temps, ils ne faisaient pas simplement du Fils une créature temporelle, mais introduisaient le concept de temps et de changement dans l'Etre divin et dans le Père, ils auraient pu lui répondre que la même objection pouvait être dirigée contre la doctrine de la création du monde au commencement du temps. Car de l'origine du monde dans le temps en tant qu'œuvre de Dieu on pouvait inférer que le temps avait prise sur Dieu même, comme on pouvait le déduire d'une production éven-

1. Ibid., 38, 8. — 2. Greg. Naz., *Carmen de mundo*, v. 70 (lib. I, sect. 1, carm. 4, ed. *Maur.* III, 223).

tuelle d'un Fils qui aurait eu lieu dans le temps. Tant qu'on ne soutenait pas que le temps était coéternel à Dieu, on pouvait dire que le Fils n'était pas coéternel au Père, mais lui était postérieur[1].

Cette objection, saint Grégoire s'applique à la réfuter. Il montre donc comment, d'après la doctrine chrétienne, toutes les choses créées, circonscrites par le temps, doivent avoir eu un commencement d'être et s'approcher de leur but final par des intervalles déterminés. Mais dans l'être incréé l'idée du temps ne trouve pas d'application, car il n'y a pas ici passage successif de la puissance à l'acte, on ne peut distinguer un avant et un après dans l'épanouissement de l'être, et toute possibilité de mesurer cet épanouissement par d'autres moyens fait défaut.

Cette prise du temps sur les créatures a son fondement dans ce fait qu'elles ne sont point créées parfaites et qu'elles ne sont pas appelées toutes à la fois à l'existence. Appelées du néant à l'être par un acte libre de la volonté de Dieu et pourvues d'un être contingent, les choses créées ont le développement vital qui correspond à leur nature d'être, et par là elles réalisent l'essence que leur être a reçue d'un autre, et la perfection de leur être et le développement de leurs facultés, grâce à un autre être, c'est-à-dire à l'action de Dieu et à la coopération des autres créatures. L'homme, dans le développement de son existence corporelle et de ses facultés spirituelles, subit les conditions de l'action de Dieu et du monde, et c'est d'eux en grande partie qu'il les tient.

De la dépendance où les choses finies se trouvent ainsi, vis-à-vis de Dieu et du reste du monde créé, dans le cours de leur développement, de leur virtualité qui, à côté de l'être, renferme aussi du non-être et se manifeste dans un devenir successif, résultent le temps et le caractère temporel des choses. De là vient encore que le mouvement et le développement ou épanouissement vital des choses peut être évalué dans les unes par rapport aux autres, de même que le mouvement ré-

1. Greg. Nyss., C. *Eunom.* I, 364.

gulier de la terre autour du soleil et autour d'elle-même est devenu l'étalon général pour la mesure du temps. Ni en Dieu, ni dans son action il n'y a de mouvement successif, pas plus qu'il n'y a de mesure pour le déterminer. Il est infiniment supérieur à toutes les choses finies. Pour lui on ne peut donc pas prendre de mesure dans les choses extérieures aux choses divines, car il embrasse toutes les choses et il les a toutes enfermées dans une certaine limite, même la force de notre raison, qui peut bien s'étendre jusqu'aux frontières de celui qui est sans limite, mais qui ne peut que reconnaître son incompréhensibilité et son exemption de toute imperfection.

Ecoutons là-dessus saint Grégoire lui-même : « La nature divine, dit-il, n'est pas comprise dans le temps, mais le temps est fait par elle. La créature se meut d'un point du temps connu et déterminé vers un but déterminé pour elle par des intervalles temporels, de sorte qu'on peut trouver, comme dit le sage Salomon, que le commencement, la fin et le milieu marquent la succession des phénomènes propres aux créatures. Mais l'être souverain et heureux, qu'aucun instant du temps n'accompagne, n'a rien en quoi il puisse être mesuré ou compris. Tout ce qui est soumis au devenir est, au contraire, par la volonté de la divine sagesse, circonscrit par ses limites, de manière à figurer, de la façon qui lui convient le mieux. dans l'harmonie de l'univers. Si donc l'étude parfaite de toutes les choses créées reste impossible à la faible intelligence humaine, il n'en est pas moins hors de doute que tout est compris dans la puissance du Créateur et se meut dans les limites du monde. Mais la cause créatrice qui contient en soi la nature des choses créées, n'a elle-même aucune limite qui l'entoure ; elle s'impose même à toute intelligence qui veut pénétrer jusqu'à l'origine de la vie divine et dépasse de beaucoup tout l'effort tenté en vue d'arriver en quelque sorte jusqu'aux frontières de l'illimité. Tout effort et tout élan de l'esprit en dehors de ces limites n'aboutissent qu'à lui faire reconnaître l'incompréhensibilité de l'objet de ses recherches. Ainsi la limite de l'élévation et de l'effort de la connaissance humaine se trouve dans le temps et dans ce qui existe dans le temps. Ce

qui s'étend au delà reste incompréhensible, impénétrable à notre connaissance et séparé de tout ce qui tombe dans le domaine de l'intelligence humaine.

Il est évident, à mon avis, même pour un observateur superficiel, que le Créateur de l'univers a, pour ainsi dire, créé le temps et l'espace, comme le lieu qui devait contenir les choses futures. C'est là qu'il a appelé les choses à l'existence. Car tout ce qui est créé et produit a son existence dans l'espace et dans le temps. Mais cet être éternel qui n'a besoin d'aucun autre et qui embrasse tout n'est ni dans l'espace ni dans le temps; il est avant l'un et au delà de l'autre d'une manière inexprimable. Seule la foi le conçoit comme existant en lui-même. Il n'est pas circonscrit par les temps, il ne se développe pas dans le temps, il n'existe, il ne subsiste que par lui-même, et en lui il n'y a ni passé, ni présent. Car ni à côté de lui, ni en dehors de lui, il n'y a rien dont l'écoulement puisse constituer pour lui du passé ou du futur. Ce sont là simples qualités des choses créées, devant l'espérance et la mémoire, selon notre division du temps dans la vie périssable. Aux yeux de cette puissance absolue, souveraine, pour laquelle tout est toujours présent, tout, même ce qui est futur, doit être en raison de son intelligence infinie, contemplé comme existant déjà ou comme étant présent[1] ». Dans le même passage saint Grégoire n'admet pas plus un temps sans commencement qu'un espace infini; au contraire Dieu à entouré toutes choses finies de limites déterminées et les a enfermées dans l'espace et dans le temps comme dans leur réceptacle. Il est bien possible de reculer le temps par la pensée et de concevoir l'idée d'un temps possible sans commencement, tout comme on peut par la pensée étendre l'espace réel et limité jusqu'à lui enlever toute borne. Mais on n'acquerrait pas encore ainsi l'idée de l'éternité, celle-ci exclut de plus toute différence du passé et du présent, tout développement temporel. Or, le temps réel a toujours un commencement, et ne peut être conçu comme en étant

1. Greg. Nyss., C. *Eunom.* I, 365 seqq.

dépourvu, Dieu l'a créé en même temps que les choses finies. La chose n'est pas cependant aussi claire que l'a pensé saint Grégoire quand il regarde l'espace et le temps comme un lieu que Dieu a créé au commencement pour y enfermer les choses à créer. Le Père a-t-il admis aussi l'idée d'un espace vide auquel appartiendrait une existence indépendante des choses à créer? Il ne l'affirme pas expressément, ni ne combat en principe cette idée. Ce qu'il dit formellement, c'est que Dieu a exactement fixé les limites et projeté en idée le plan du monde à créer dans l'espace et dans le temps; mais il ne prétend pas que le temps et l'espace aient été créés, comme des réalités distinctes, ou comme des substances avant les choses, et encore moins qu'elles existent comme infiniment réelles. A la fin de son exposé, il désigne l'espace et le temps, en particulier le passé et le futur comme des qualités des choses finies, selon qu'avant d'exister elles sont considérées comme objet de prévision ou d'espérance, ou comme objet de la mémoire, une fois qu'elles ont existé. Le temps et l'espace ne sont, en dernière analyse que des qualités et même des imperfections des choses finies qui ne peuvent pour ainsi dire pas être perçues, mais seulement conçues par notre raison. Pour Dieu il n'y a donc eu aucune limite dans son œuvre créatrice, si bien que le passé et l'avenir n'ont même pas de sens pour lui. Il a créé le temps avec les choses, mais il est avant elles au-dessus et en dehors d'elles, il les voit toutes de la façon la plus parfaite. Les changements et les développements temporels qui ont commencé avec la création n'atteignent pas l'être divin; la vie de Dieu ne tombe sous aucune mesure que l'on puisse tirer d'ailleurs d'êtres extérieurs aux choses divines, il a son temps à lui-même, comme Grégoire de Nazianze cherchait hardiment à s'exprimer.

§ 5.

Saint Augustin. — Sa doctrine sur la cognoscibilité de Dieu. — Les preuves de l'existence de Dieu.

Avec saint Augustin nous atteignons le sommet de l'histoire du développement des dogmes à l'époque patristique, non seulement pour tel ou tel point de doctrine, mais sur la plupart des questions de la théodicée. Il forme le point culminant de la science théologique à cette période. Qu'on regarde à la profondeur de l'intelligence, à l'élévation et au vol hardi de la pensée, à l'exposé et à la définition exacte et précise du dogme, à la richesse et à la variété de ses travaux il a sur ces divers points, dépassé de beaucoup tous les autres Pères. Dans les temps postérieurs, saint Thomas est le seul qui ait acquis une autorité semblable et ait mérité par la profondeur de ses définitions, par l'exactitude de ses analyses, par la systématisation de son savoir la réputation d'un Aristote de la théologie, comme saint Augustin s'est montré un autre Platon.

Ici nous avons à nous occuper de sa théodicée. Il reconnaît lui-même que l'étude de la philosophie de Platon, qu'il avait commencée à Milan (386 ap. J.-C.), avec une ardeur extraordinaire, exerça une influence durable sur ses croyances et plus tard sur ses spéculations religieuses[1]. Quels rapports intimes existaient entre la doctrine platonicienne du monde des idées et le mystère de la sainte Trinité et comment la philosophie païenne avait fait, pour ainsi dire, un pas important pour se rapprocher de l'unité abstraite de Dieu, et admettre, comme n'étant pas du moins contraire à la raison, la vérité de la révélation d'une subsistance du Logos à côté du Père, nous l'avons déjà dit[2].

Sans doute, ces points de contact tels qu'il en existait avec la

1. Cf. Aug., *De beata vita*, § 1, Conf. VII, c. 9, § 20 (ed. Maur). — 2. Voy. l'*Hist. des Dogmes*, I, § 12.

philosophie et tels qu'ils furent perfectionnés par les Alexandrins, en ont dans la suite du temps égaré plusieurs — par exemple les gnostiques et les Ariens — jusqu'à altérer ou à détruire par des subtilités philosophiques, le dogme de la Trinité divine. Mais ces dangers n'étaient plus aussi considérables au temps de saint Augustin. La distinction du dogme et de la spéculation païenne était une œuvre, en grande partie achevée. Aussi saint Augustin ne fit aucune difficulté de considérer la philosophie de Platon, comme une préparation au christianisme et de la montrer comme l'ombre et, pour ainsi dire, comme le type du dogme chrétien, sur lequel la vérité divine s'était modelée dans ses traits généraux. En effet, le monde présent est, d'après Platon, une copie de ce monde supérieur des idées, mais saint Augustin voit simplement dans ce dernier le Logos divin par lequel et d'après lequel tout a été créé, qui d'autre part est l'image la plus parfaite du Père, qui a créé le monde comme un miroir et une copie de ses idées [1]. Il trouve le prologue du quatrième Évangile indiqué déjà dans les écrits de Platon, au moins en ce qui concerne la doctrine du Logos divin; par contre la doctrine de l'Incarnation et de l'abaissement du Fils de Dieu jusqu'à la condition d'esclave et la doctrine de la croix sont restées complètement fermée, aux païens, et ont été considérées par eux comme une folie.

De même avec sa théorie de la préexistence des âmes humaines vouées, dans un monde heureux, à la contemplation du monde supérieur des idées, avec cette façon de concevoir la terre comme un lieu d'exil, la philosophie de Platon offrait plus d'un point de ressemblance avec la doctrine chrétienne de la condition primitive de l'âme, du péché originel, de la destinée de l'homme appelé à une éternelle contemplation de Dieu dans le ciel. Par la différence qu'elle établissait entre le monde supérieur des idées et le monde fini de la matière, comme entre la connaissance intellectuelle et la connaissance inférieure des sens [2], la philosophie de Platon amenait aussi l'homme à ne pas se placer simplement au niveau des orga-

1. *Conf.* VII, 11. — 2. *De civ. Dei*, VIII, c. 7.

nismes matériels et à revendiquer pour lui une situation plus élevée, à chercher Dieu non dans le monde, mais au-dessus de lui, à s'attribuer enfin une destinée de beaucoup supérieure à celle du monde sensible actuel[1]. Cette théorie de la connaissance, à la considérer simplement par son caractère général, sans tenir compte de quelques développements et explications de détail que Platon y a ajoutés, devait orienter vers le supraterrestre et l'éternel la direction de la pensée. Dans cette voie le christianisme allait encore bien plus loin. Il voulait diriger l'homme tout entier en même temps que sa connaissance non seulement vers le suprasensible, mais directement vers Dieu, comme étant la plus haute vérité ; il trouvait déjà dans la philosophie de Platon une certaine prédisposition. On ne se trompe peut-être pas, quand on retrouve cette disposition brillamment transfigurée par la foi chrétienne, chez saint Augustin. Ses écrits nous le montrent, en effet, se mouvant presque constamment dans un monde idéal, toujours en contemplation de la vérité à la lumière de l'éternelle vérité ; n'écrivit-il pas ses confessions sous forme d'un entretien avec Dieu ?

Et même sa théorie de la connaissance est bien plus développée dans le détail et incomparablement supérieure à celle de Platon. Elle tient compte en effet des travaux des philosophes postérieurs, notamment d'Aristote ; et elle a garde de négliger la lumière que la révélation chrétienne a fournie, même pour l'éclaircissement des vérités naturelles. Il est, nous semble-t-il, indispensable de l'exposer, pour bien décrire le chemin que suit l'âme pour arriver dans sa haute connaissance intellectuelle, à la certitude en général et, en particulier, à la certitude de l'existence de Dieu.

Le saint docteur a reconnu lui-même que, avant sa conversion, il n'avait pas su s'élever avec sa pensée au-dessus de ce qui est matériel et passager, et il explique par là la plupart de ses erreurs[2]. Il reconnaît maintenant la différence et

1. Ibid. VIII, 5. — 2. *Conf.* V, c. 10, § 19 : Quoniam cogitare nisi moles corporum non noveram, ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei.

en même temps la supériorité de la haute intelligence spirituelle sur la perception sensible; il voit de plus des degrés divers dans le mode d'existence des choses inférieures à l'homme. Maintenant il a trouvé de nouvelles lumières et, de la considération des choses finies et de la hiérarchie qui existe chez elles, il s'élève à la connaissance d'une cause supérieure, spirituelle, qui n'était pas seulement le principe et le fond des choses sensibles, mais encore de tous les êtres spirituels et dont l'intelligence avait tout l'éclat de la vérité éternelle. Maintenant, pour la première fois, on est venu à reconnaître que cette cause suprême était aussi réelle et avait autant d'existence que notre propre âme avec son intelligence et que le monde extérieur.

En considérant les choses du monde, nous distinguons assez vite les degrés suivants: il y a beaucoup de choses auxquelles nous n'attribuons que l'existence et diverses qualités par opposition à d'autres qui, outre l'existence, ont encore la vie. Nous ne pouvons nous empêcher de considérer ces êtres animés comme plus parfaits. Il y a encore un degré supérieur d'existence chez les animaux à qui nous ne reconnaissons pas seulement l'ê re et la vie (*esse* et *vivere*), mais la sensibilité (*sentire*). Au-dessus de tous ces êtres de la nature extérieure et sensible, s'élève l'homme avec son intellect. Cette façon d'envisager et de classer les choses est empruntée à Aristote; elle se trouve aussi chez les autres Pères, en particulier chez saint Grégoire de Nysse, dans les endroits où, comme nous le verrons dans la troisième partie, il veut indiquer la hiérarchie et les degrés dans la perfection du principe vital.

L'homme avec son intelligence forme donc une classe à part et la plus élevée parmi les créatures terrestres. En quoi consiste la supériorité de cette intelligence? Comment arrive-t-elle à la certitude dans la connaissance en général et à la certitude de l'existence de Dieu? Ce sont là des questions qui, de tout temps, ont été les plus importantes, soit dans la philosophie, soit dans la théologie. Comment un esprit tel que saint Augustin aurait-il pu les éviter? Nul na

examiné plus profondément ni établi plus victorieusement la certitude de notre connaissance, ni réfuté d'une façon plus magistrale le scepticisme. Et tout cela, il l'a réalisé en s'aidant principalement du témoignage de la conscience.

Les nouveaux Académiciens avaient refusé toute certitude à la connaissance intellectuelle de l'homme; ils lui accordaient seulement la capacité d'arriver à la connaissance du vraisemblable. Du vraisemblable, étaient-ils forcés de dire, car, dès qu'ils admettaient la connaissance de la vérité par l'intelligence humaine, ou qu'ils la déclaraient simplement possible, ils ne pouvaient plus nier la possibilité de la certitude. La certitude se pose en tant que qualité subjective de la pensée, du moment où nous avons conscience de connaître la vérité comme telle.

Contre le scepticisme, la plus solide base à donner à notre connaissance de la vérité, c'était de la bien appuyer et d'établir fortement les principes auxquels nous sommes toujours obligés de recourir pour démontrer notre vérité. La connaissance humaine n'est la plupart du temps ni intuitive, ni immédiate; il nous faut recourir à l'argumentation et à la déduction pour les vérités les plus hautes, en tirer d'autres sur lesquelles s'élève l'édifice de toute science. C'est donc ainsi que saint Augustin fut amené à examiner les fondements de toute science pour éprouver leur résistance et leur solidité.

Parmi ces vérités fondamentales, il rencontra ce qu'on est convenu d'appeler les principes et les idées premières de notre entendement, à savoir le principe d'identité, qui ne s'impose pas seulement à nous comme indubitablement vrai, mais qui communique même la certitude à toute proposition à laquelle il s'applique directement.

Il est incontestable que personne ne peut se soustraire à la vérité des propositions suivantes : « Il y a un monde ou il n'y en a pas; le nombre des mondes, s'il en existe plusieurs, est déterminé ou indéterminé; le monde a toujours été ou il a eu un commencement; le monde, à l'avenir, ne ren-

trera plus dans le néant ou il aura une fin[1]. » Dans ces propositions et autres semblables, nous avons une simple application du principe d'identité ou de contradiction, et il nous est impossible, même métaphysiquement, de douter de la vérité de ces propositions et tout aussi impossible de contester la vérité de cette proposition mathématique, 3 fois 3 font 9; cette vérité reste vraie indépendamment de toute perception sensible[2]. Autant en est-il des principes fondamentaux de la dialectique et des conclusions d'une bonne démonstration logique[3].

Mais l'homme, avec son intelligence, n'embrasse pas seulement le domaine de l'idéal, il embrasse aussi celui du réel. Là aussi il cherche la vérité et peut y atteindre avec certitude.

Sur quoi repose ici le principe de la certitude ? Quel fait y a-t-il dans le domaine du réel qui ne puisse être mis en doute par personne et auquel, dans nos explications, nous puissions toujours recourir comme à la première certitude dans le domaine du réel ?

En réalité, ce ne sont pas les sens qui nous donnent cette certitude; au contraire, ils peuvent parfois nous tromper, quoique, en nous exprimant ainsi, nous parlions assez inexactement. En effet, dans l'état de veille, les sens ne sont pas seuls à agir, toujours l'activité intellectuelle les accompagne; c'est celle-ci qui se trompe souvent, quand d'après l'impression qu'un gouvernail plongé dans l'eau fait sur nos sens, elle se croit en droit d'affirmer que cet objet est courbé et tordu. Ce ne sont pas les sens qui nous trompent ici; ils se tromperaient plutôt, si dans ce cas ils nous présentaient ce bâton comme droit. Seul le jugement de l'intelligence est erronné. En règle générale, les sens nous représentent les choses selon leurs états

1. Aug., *C. Acad.* III, c. 10, § 23 : Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum, et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti, etc. Ostende me ista nescire : dic istas disjunctiones aut falsas esse, aut aliquid commune habere cum falso, per quod discerni omnino non possint. — 2. Ibid., c. 11, § 25 : Nam ter terna novem esse, et quadratum intelligibilium numerorum necesse est, vel genere humano stertente sit verum. — 3. Ibid., c. 13, § 29.

objectifs, mais il ne saurait être question pour eux de connaître la vérité que dans la mesure où la connaissance intellectuelle supérieure s'ajoute à la leur[1]. Et ce qui me donne aussi pleine certitude dans le domaine du réel et du fait, c'est d'abord que dans le même moment j'aperçois ceci, ou cela, ou même autre chose.

De l'intelligence relève la conscience, c'est-à-dire la faculté de réfléchir sur tout ce qui se produit dans l'activité raisonnable et sensible de l'âme; l'intellect a ici la propriété de ne pouvoir se tromper, ni dans cet acte de réflexion sur les opérations des sens, ni dans la conscience qu'il en a. Tel objet me paraît blanc, je le sais; le chant me plaît, je le sais; cette odeur est agréable, je le sais; cette saveur est douce, je le sais; cela est froid, je le sais[2]. Dans la conscience et dans la réflexion sur les impressions des sens, pas plus que dans toutes leurs opérations, l'âme ne peut jamais se tromper, et, dans tous les doutes, elle est contrainte d'en référer à la réalité de ces faits. Voulons-nous indiquer des raisons plus profondes qui garantissent la certitude sur ces points, il est impossible d'en trouver d'autres. Notre connaissance intellectuelle procède de principes supérieurs indubitables et, sur le terrain du réel, de faits certains dont la réalité s'impose nécessairement à nous, sans qu'il nous soit possible d'apporter de raison plus convaincante. Toute autre certitude se ramène à cette certitude immédiate, et celle-ci est évidente par elle-même. Et cette certitude immédiate se produit dans

1. *De Trinit.* XV, c. 12, § 21 : Cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum : multa illi Philosophi garrierunt contra corporis sensus... Sed absit a nobis, ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus : per eos quippe didicimus caelum et terram, et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille qui et nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit. — 2. Aug., C. *Acad.* III, c. 11, § 26 : Illud dico, posse hominem cum aliquid gustat bona fide jurare, se scire palato suo illud suave esse, vel contra, nec ulla calumnia graeca ab ista scientia posse deduci. Quis enim tam impudens sit, qui mihi cum delectatione aliquid ligurienti dicat : Fortasse non gustas, sed hoc somnium est ? Numquidnam resisto ? Sed me tamen illud in somnis etiam delectaret. Quare quome cire dixi, nulla confundit similitudo falsorum.

les deux points marqués par saint Augustin, à savoir, dans la connaissance des principes premiers et dans la perception ou connaissance des faits de notre conscience ou de l'activité de l'âme, objet de la conscience. Si, dans un cas, l'intuition nous découvre les plus hautes vérités du domaine de l'idéal qui donnent à l'ensemble de notre connaissance ses règles et ses lois les plus élevées, nous avons, dans les faits de conscience, pour parler comme la philosophie nouvelle, des vérités incontestables et immédiates pour le domaine du réel, et nous pouvons partir de là comme d'une base solide pour nous élever de plus en plus dans la connaissance du monde du réel. Saint Augustin ne définit guère la certitude dans l'un ou l'autre cas ; il ne montre pas davantage dans le passage signalé comment toute science et toute connaissance humaine se développent en partant de ces deux sources, il n'insiste pas non plus sur la façon dont la connaissance de ces vérités idéales et supérieures et leur certitude s'allient avec la connaissance progressive et avec l'intelligence de plus en plus pénétrante des choses réelles, comment, par exemple, dans la plupart de nos raisonnements, nous joignons la vérité fournie par le réel à une autre qui nous vient de l'idéal. Cependant, il a démontré, avec une extraordinaire pénétration d'esprit, à l'encontre des Académiciens, l'existence des deux sources de toute certitude, et il les a opposées au scepticisme comme deux remparts inexpugnables.

Si nous réfléchissons de plus près à l'espèce de certitude propre à ces deux sources de connaissance, cette certitude nous apparaît dans chacune d'elle comme indiscutable, nécessitante et immédiatement évidente, sans avoir besoin de preuves, et cette nécessité est universelle dans les vérités idéales, sous chaque proposition antérieure et absolue, tandis que, pour les faits de conscience, la certitude se rapporte à quelque chose d'individuel et, en tant que postérieure aux actes dans chaque individu déterminé, elle ne s'étend pas en dehors du fait concret de conscience.

On pourrait néanmoins objecter que cette certitude de conscience tant vantée par saint Augustin n'appartient pas à la

haute connaissance intellectuelle, qu'elle accompagne le sens intime et qu'ainsi elle peut se trouver dans l'âme animale ou sensitive. Notre saint docteur examine de près cette question dans un autre de ses écrits, le second livre du *Libre Arbitre*, et il insiste là avec plus de précision sur cette certitude de la conscience.

Pour nous, d'abord, il n'y a de certain dans la conscience que ce qui tombe dans le domaine de notre réflexion en tant qu'opération spontanée ou inopinée de notre propre esprit. Et cette conscience est une intuition ou perception intellectuelle, elle se distingue par une opération ou une affection de l'esprit autant des choses extérieures que des sens; elle est saisie dans l'idée; elle est une science (*scire*) dans ce sens qu'elle est liée à la certitude ou à un acquiescement de la haute connaissance intellectuelle en faveur de cette vérité.

Cependant, notre être propre ou la réalité de notre substance n'est point saisi directement dans notre conscience. Nous n'arrivons à la certitude de la réalité de notre esprit que par un raisonnement, par l'application du principe de causalité aux phénomènes et états intimes saisis dans notre intuition. En vertu du grand principe que toute chose a sa cause correspondante, les phénomènes réels qui, en tant que nôtres, nous apparaissent distincts de tous les autres ne sauraient s'expliquer que par une essence ou une substance également réelles, et du fait de notre conscience qui n'admet aucun doute sur la réalité ou sur l'existence de notre pensée, de notre perception, de notre vie, nous concluons que nous-mêmes avons ou que notre substance a l'existence. Si celle-ci n'était pas, les phénomènes resteraient inexplicables, le doute même serait inexplicable, et le sceptique n'aurait plus le droit de prétendre qu'il doute, ou qu'il ne sait rien avec certitude [1].

1. Aug., *De lib. arb.* II, c. 3, § 7 : Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an te fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli ommino non posses ?... Ergo quoniam manifestum est vivere te; intelligisne ista duo esse verissima ? Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est, intelligere te. — Pareillement, saint Augustin se réclame (*De Trinit.* XV,

La conscience fournit ainsi une base inébranlable, a la certitude de notre connaissance intellectuelle[1], et saint Augustin en profite pour chercher dans ces vérités ainsi obtenues son point de départ pour la démonstration de l'existence de Dieu. Cette preuve est bien la sienne, ou plutôt il a pris dans saint Athanase la preuve de l'existence de Dieu mentionnée plus haut; il l'a développée plus au long et l'a formulée avec plus de précision. Ce n'est pas d'après l'être relatif de l'homme qu'il veut s'élever à une cause supérieure et absolue de cet être; il veut démontrer l'existence d'un Être suprême, intelligent par la nature et le contenu de notre intelligence, et il croit avoir démontré l'existence de Dieu quand cette nature et son contenu lui donnent le droit et le devoir de conclure à l'existence d'un être éternel et immuable qui leur est supérieur. La preuve de l'existence d'un être plus parfait que l'homme ne lui suffit pas; il ne se contente que quand il a pu démontrer qu'il y a un être très parfait, et ce résultat n'est atteint que quand la démonstration vient à établir qu'il y a un être éternel, immuable qui s'élève bien au dessus de notre raison[2]. Cette preuve se divise en deux parties; il doit d'abord montrer que la raison est un privilège supérieur à tout autre dans le monde fini et qu'elle fait de l'homme le plus parfait des êtres sur cette terre, ensuite que cette raison nous conduit à un être encore plus élevé, à un être éternel et immuable et nous en atteste l'existence.

c. 12, § 21) de la conscience contre les Académiciens, et il montre là que l'esprit possède la puissance de multiplier les faits jusqu'à l'infini; il peut faire en même temps de toute opération spirituelle de la connaissance et du désir l'objet de la réflexion et réfléchir à nouveau sur cet acte de réflexion, et ainsi jusqu'à l'infini. — 1. Cf. Aug., *De Trinit.* X, c. 10, § 14. — 2. *De lib. arb.* II, c. 6, § 14 A. Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius, dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? E. Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. A, Ita plane: nam ipse huic tuae rationi dedit, tam de se pie vereque sentire. Sed quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere?

Que la raison élève l'homme jusqu'à en faire une copie de Dieu et le plus parfait des Êtres terrestres, cela résulte pour lui de la comparaison de l'homme avec les autres êtres de ce monde. Aux choses inanimées nous ne reconnaissons que l'existence, elles sont plus imparfaites que les créatures animées puisque, outre l'existence, celles-ci ont reçu un avantage particulier, la vie. Au-dessus des créatures simplement vivantes, les plantes, s'élèvent les êtres doués de perception sensible, les animaux. Chez les animaux les plus parfaits, nous distinguons cinq sens qui leur servent à recevoir en eux les impressions du monde matériel. Outre ces cinq sens ils ont une haute faculté interne et sensible que l'on peut appeler sens intime ou perception pour la distinguer de l'appétit. En tous cas, il se manifeste chez les animaux une force vitale, qui centralise les impressions des différents sens, et fait supposer un principe de vie qui a une activité positive correspondante[1]. Ce sens intime est une espèce de conscience; ce n'est pas une réflexion sur les affections des organes des sens, mais une perception (*sentire*) de ces affections sensibles. L'animal, en effet, quand il poursuit ou fuit quelque chose ne se déplacerait pas, s'il ne s'apercevait par autre chose que par les cinq sens qu'il perçoit quelque chose, et cela, non sans doute pour savoir, — ce qui est une opération de la raison, — mais pour se mouvoir[2]. Ce qui veut dire que quand l'animal ouvre les yeux, il s'aperçoit qu'il ne voyait pas, car autrement il n'eût pas ouvert les yeux pour voir; et de même, s'il voit quelque chose, il a conscience de sa vision, car son désir se dirige d'après sa vision. Saint Augustin n'est pas contraire à l'opinion qui veut que cette faculté de perception et de vie

1. Ibid II, c. 3. § 8 : Namque aliud est quo videt bestia, aliud quo ea, quae videndo sentit, vel vitat, vel appetit : ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima; quo non solum ea quae videntur, sed etiam quae audiuntur, quaeque ceteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt animalia delectata et assumunt, vel offensa devitant et respuunt. — 2. Aug., *De lib. arb.* II, c. 4, § 10 : Non enim aliter bestia moveret se vel appetendo aliquid vel fugiendo, nisi se sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit.

se perçoive elle-même, ou puisse se prendre elle-même pour objet de son propre sens intime, étant donné que tout être vivant fuit la mort[1]. Il ne serre pas de plus près que cela cette question. Mais quand même cette opinion serait admise, cette conscience de l'animal ne serait jamais qu'une sensation, qui sert à percevoir quelque chose d'individuel et à se distinguer par là de tout le reste. Il s'en faudrait encore beaucoup qu'il y eùt là conscience intellectuelle. Néanmoins cette faculté interne de perception est bien plus élevée et plus parfaite que le sens externe auquel l'animal doit seulement la perception de la matière. Cette supériorité tient à ce que ce sens intime ou cette force vitale, guide et dirige les organes des sens externes, met en branle ou au repos leur activité, suivant que cela est agréable ou nécessaire[2] pour la perception. Sans doute, tout cela se produit involontairement et ce gouvernement des sens ne procède point de quelque raison propre à l'animal, mais les organes des sens n'en dépendent pas moins du sens intime et lui restent soumis.

Plus parfaite encore est la raison de l'homme ; c'est elle qui fait de lui un être intelligent et une image particulière de Dieu. Cette conscience, ou ce sens intime de l'animal présente à un observateur superficiel des ressemblances avec la raison, mais celles-ci s'évanouissent vite quand on étudie de plus près la nature de l'une et de l'autre. Avec son sens intime le principe vital de l'animal ne perçoit jamais que les affections des sens c'est-à-dire d'organes matériels, et corporels. Si l'animal en arrive aussi au sentiment de lui-même — ce que saint Augustin ne veut ni combattre ni soutenir expressément — le

1. Ibid. II, c. 4, § 10 : Sed utrum et se ipsam haec vita sentiat, quae se corporalia sentire sentit, non ita clarum est, nisi quod se quisque unus interrogans, invenit omnem rem viventem fugere mortem ; quae cum sit vitae contraria, necesse est ut vita etiam se ipsam sentiat quae contrarium suum fugit. Quod si adhuc non liquet, omittatur. — 2. Ibid. II, c. 5, § 12 : Jam enim, ut opinor, animadvertis quid velim dicere, ita scilicet sensum illum interiorem de istis corporis sensibus judicare, cum eorum et integritatem probat et debitum flagitat, quemadmodum et ipsi corporis sensus de corporibus judicant, assumentes in eis lenem tactum, rejicientesque contrarium.

discernement dû à cette sensibilité interne ne porte que sur les différences perceptibles dans l'excitation des nerfs ou sur les différences des effets des impressions· en somme toujours sur des choses individuelles et matérielles. Le discernement proprement dit est l'affaire de la raison. Seule elle peut distinguer les objets perçus des sens qui les perçoivent, ceux-ci de la perception interne, et celle-ci, enfin, de l'intelligence spirituelle, de sorte que, c'est elle qui forme l'idée de ces objets, y comprend leur nature, leur destinée, leur importance et leur perfection, elle qui applique là les idées générales. C'est là un discernement d'une espèce toute différente, un discernement où sont perçus non seulement l'extérieur, le sensible, le matériel, l'individuel, mais encore l'essence, l'universel, l'intérieur, toutes choses qui n'appartiennent pas simplement à chaque objet individuel, mais à toutes les choses de même espèce. Les animaux ne savent donc discerner qu'avec les yeux; ils perçoivent seulement les couleurs et la grandeur, avec les oreilles les tons seuls; ils ne savent même pas distinguer les sens les uns des autres d'après des notions générales, car tout cela dépasse la perception et contient toujours, comme dans le premier cas, une règle universelle ou une vérité universelle qu'on acquiert qu'avec la raison ou l'intelligence spirituelle[1].

De tout ce qui précède ressort clairement la supériorité de la raison sur la perception simplement sensible. Et cette supériorité se reconnaît encore dans ce fait que la raison juge les objets de la perception, les sens et la perception interne, qu'elle détermine le degré de perception de l'une et de l'autre,

1. Aug., *De lib. arb.* II, c. 3, § 9 : Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus. Scimus autem, ut de ceteris taceam, nec calore auditu, nec voces visu posse sentiri. Et cum hoc scimus, nec oculis, nec auribus scimus, neque illo sensu interiore quo nec bestiae carent. Non enim credendum est eas nosse, nec auribus sentiri lucem, nec oculis vocem, quoniam ista nonnisi rationali animadversione et cogitatione discernimus... Quidquid igitur est aliud quo sentire potest omne quod scimus, ministerium rationis est, cui offert et renuntiat quidquid attingit, ut ea quae sentiuntur discerni suis finibus possint et non sentiendo tantum, sed etiam sciendo comprehendi.

qu'elle regarde et traite les sens comme les serviteurs et ses messagers et qu'enfin elle peut se prendre elle-même pour objet de réflexion [1].

Cette conscience de l'animal, ou perception sensible, ne le mène jamais à la conscience de soi, au sens où nous prenons ce mot dans la philosophie moderne. Elle ne parvient jamais à connaître sûrement qu'elle existe ou qu'elle a l'existence comme substance, comme support de son activité vitale. C'est que il est absolument impossible pour la sensation d'arriver à l'idée générale d'être, de substance, de raison, d'effet, ou de irer des principes universels des vérités déterminées. La certitude n'est pas davantage le fait de la sensation et de la perception. En effet, quoique la sensation et la perception des objets extérieurs stimulent et dirigent l'animal dans ses mouvements et ses opérations vitales, quoique elles lui montrent et lui fassent sentir pour ainsi dire l'objet perçu, comme une réalité agissante (par exemple, la proie perçue pousse l'oiseau de proie à l'action), il n'y a chez l'animal, ni connaissance de la vérité, ni certitude proprement dite. L'animal, chaque fois que des instincts naturels, ne lui fournissent pas le nécessaire, n'apprend que peu à peu à diriger son activité d'après les impressions des sens, ou plutôt il est nécessité à regarder l'objet de sa perception comme quelque chose de réel. Mais l'idée d'être n'est pas propre aux sens; elle ne se forme que par l'opération de la raison. C'est la raison qui la première trouve la certitude, car celle-ci ne se produit que quand la réflexion s'exerce sur notre connaissance. Or cette réflexion est elle-même une opération de la raison ; la certitude exige l'étude de la vérité, à moins qu'elle ne soit immédiatement évidente par elle-même et s'impose à nous avec une nécessité tout intérieure, ou qu'elle se laisse ramener à des principes fondamentaux ou à des vérités universelles. La

1. Ibid. : Quid ipsa ratio quae ministros suos et ea, quae suggerunt, discernit ab invicem, et item quid inter haec et se ipsam distet, agnoscit, neque illis praepotentiorem esse confirmat, num alia re se ipsam nisi se ipsa, id est ratione, comprehendit ?

certitude est même une notion universelle, elle désigne une qualité universelle que seule la raison peut saisir et attribuer à ses seules connaissances universelles. Quant à la certitude de son être propre, nous pouvons d'autant moins l'attribuer aux animaux que le *cogito ergo sum* n'indique pas seulement une réflexion immédiate sur notre être propre, mais est le résultat d'un raisonnement et d'une application du principe de causalité.

Où la supériorité de la raison n'éclate pas moins, c'est dans ce fait qu'elle peut accomplir ses fonctions, sans aucune collaboration immédiate de la matière[1]. En effet, c'est d'après leur degré d'indépendance vis-à-vis de la matière et de leur élévation au-dessus d'elle que nous déterminons le degré de perfection des êtres créés. Si saint Augustin s'attache particulièrement à analyser cette supériorité de la raison sur les perceptions sensibles, c'est qu'il arrive par là à démontrer l'existence de Dieu. Nous remarquons d'abord à propos des deux sens les plus parfaits, la vue et l'ouïe, que leurs objets sont communs à plusieurs et peuvent être perçus par plusieurs à la fois, sans que la perception de l'objet ou l'objet lui-même ait à en souffrir; ainsi le soleil peut sans perdre la moindre parcelle de sa lumière et de sa masse être aperçu par plusieurs; il pourrait encore être perçu par un plus grand nombre tout en gardant le même éclat. Pour les autres sens, l'odorat et le goût par exemple, le même objet ne peut être perçu par plusieurs à la fois; l'objet est détruit et transformé en notre substance. Les perceptions de la raison présentent l'avantage indiqué pour les deux premiers sens, et à un plus haut degré, cet avantage se transforme même en une puissance d'une espèce beaucoup plus parfaite. Par la raison en effet nous percevons des objets qui peuvent être connus non seulement par tel ou tel, ou même par plusieurs, mais par tous

1. Aug., *De lib. arb.* II, c. 6, § 14 : Quae (ratio) si, nullo adhibito corporis instrumento, neque per tactum, neque per gustatum, neque per olfactum, neque per aures, neque per oculos, neque per ullum sensum se inferiorem, sed per se ipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et se ipsam inferiorem et illum oportet Deum suum esse fateatur.

les hommes, sans que les objets en souffrent, en soient altérés ou transformés en substance humaine. Qu'on songe seulement à l'idée de nombre et de science[1]. Ces objets ou vérités ne sont pas seulement fixes pour tous les hommes ; ils portent en eux un caractère permanent ; ils ont leur valeur propre, alors même que les hommes n'existeraient pas ; ils sont donc bien au-dessus de la matière et de tous les objets de la perception sensible[2]. En d'autres termes, avec la raison nous atteignons les objets, en tant qu'ils sont vrais ; c'est-à-dire en tant qu'ils participent à l'éternelle vérité, nous percevons ainsi par là un autre monde, le monde suprasensible, immatériel. Platon en étudiant ces questions avait, du moins d'après ce qu'en dit saint Augustin[3], attribué à la perception sensible pour seul domaine le vraisemblable, mais non le vrai, car, disait-il, les sens ne pouvaient nous faire connaître autre chose que l'impression produite sur nous par les objets sensibles, au moment de la perception. Mais comme les choses matérielles sont au moment de leur perception dans un continuel écoulement et ne gardent pas un seul instant leur identité, les sens ne nous renseignent que sur un moment du mouvement, mais non sur l'être et le vrai. Telle n'est pas l'opinion de saint Augustin, il entend bien reconnaître que les sens nous donnent aussi la vérité. Seulement quand on parle de vérité à propos des perceptions sensibles, il faut admettre, que l'esprit raisonnable opère les perceptions et les

1. Aug., *De lib. arb.* II, c. 8, § 20 : Immo multa esse video, e quibus unum commemorari satis est, quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est ut omnis eam computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere : et alius id facilius, alius difficilius possit, alius omnino non possit ; cum tamen ipsa aequaliter omnibus se praebeat valentibus eam capere ; nec cum eam quisque percipit in sui perceptoris quasi alimentum vertatur atque mutatur ; nec cum in ea quisque fallitur, ipsa deficiat, sed ea vera et integra permanente, ille in terrore sit tanto amplius, quanto minus eam videt. — 2. Ibid., c. 8, § 21 : Septem autem et tria decem sunt et non solum nunc, sed etiam semper, neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem. — 3 C. *Acad.* III, c. 17, § 37.

élève à une vérité qui par là devient éternelle et universelle[1]. Ainsi en est-il des nombres. Les objets auxquels nous appliquons l'idée de nombre, nous les percevons, il est vrai, avec les sens, mais l'idée de nombre tire son origine de l'idée d'unité, et cette idée nous la concevons, nous la formons avec notre seule intelligence[2], tout comme l'idée d'un nombre infini[3].

Mais, se demande encore saint Augustin, notre raison saisit-elle donc aussi l'éternelle vérité? Cette vérité, la plus haute de toutes, donne déja la mesure de toutes les connaissances de notre raison; elle est identique à l'idée de science et de souverain bien. Sa connaissance parfaite peut bien être aussi le résultat d'un pénible travail. L'homme en tient de la nature un vague pressentiment. Il a, pour ainsi dire, inscrite dans son cœur l'idée du souverain bien, car, de sa nature, il tend à la posséder, comme il tend à posséder la vérité[4]. Cette idée, encore obscure en elle-même, est commune à tous les hommes, tout comme la connaissance de plusieurs principes moraux que nous sommes obligés d'admettre comme vrais et par l'observation desquels nous cherchons à nous assurer la sagesse[5].

Jusqu'ici nous n'avons rien trouvé dans toute l'argumentation, du saint docteur qui ne doive, par l'exactitude de l'observation, comme par la profondeur des distinctions, exciter notre admiration. De cette idée de vérité, en quelque sorte innée en nous et qu'il faut regarder comme la plus parfaite et la plus élevée. Le saint docteur passe à la vérité réelle pour en démontrer l'existence : « Ainsi, dit-il[6], on ne peut nier qu'il y ait une vérité immuable, qui renferme en elle toutes les vérités, que vous ne pouvez appeler la vôtre, ni moi la

1. *De Trinit.* XV, c. 12, § 21. — 2. *De lib. arb.* II, c. 8, § 22. — 3. Ibid., § 23. — 4. Aug., *De lib. arb.* II, c. 9, § 26 : Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle; ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet. — 5. Ibid. c. 10, §§ 28, 29. — 6. Ibid., c. 12, § 33.

mienne, mais qui appartient à tous ceux qui reconnaissent le vrai immuable, qui est présente à tous et s'offre à tous comme une lumière cachée et cependant commune. Et qui pourrait soutenir que ce qui est présent dans tout être raisonnable et pensant est particulier à la nature de quelqu'un de ces êtres pensants ? » Ici saint Augustin commet la faute qu'on a pu reprocher à Platon[1]; il pousse trop loin son parallèle entre la perception sensible et la connaissance intellectuelle, et il attribue tout simplement la subsistance ou l'existence à l'idée la plus haute ou à la conception la plus élevée de notre connaissance intellectuelle de la vérité, à peu près comme aux objets de notre vision. Le passage de notre pensée ou de l'intelligence de la plus haute idée de vérité ou du souverain bien à la conviction raisonnée de sa réalité ou subsistance, ou bien de l'existence de Dieu n'est donc ni aussi aisée, ni aussi directe que se le figure saint Augustin dans d'autres endroits. Il aurait dû montrer qu'une intelligence qui saisit des vérités éternelles et immuables et qui est douée de qualités, de dispositions telles qu'elle se forme en toute facilité et comme d'elle-même ces idées, doit nous avoir été communiquée par un être intelligent et supérieur. Cette voie, saint Augustin ne la choisit pas ; il ne s'arrête même pas à l'objection qu'on aurait pu lui faire, à savoir que ces idées universelles de nombre et de vérité étaient les productions de l'esprit humain, qu'elles témoignaient même de la perfection de cet esprit plus encore que de celle du Créateur, et ne supposaient point immédiatement de réalité ou de subsistance en dehors de l'esprit humain. Un tel doute ne lui vient pas à l'esprit. Il lui semble que l'existence de la vérité, en tant que souverain bien, résulte certainement de notre idée de la vérité, tout comme l'existence d'un objet sensible résulte de la perception sensible, quand celle-ci se produit de la même façon chez tous les hommes[2].

1. V. *Hist. des Dogmes*, I, 69. — 2. Aug., *De lib. arb.* II, c. 12, § 33 : Meministi enim, ut opinor, quid de sensibus corporis paullo ante tractatum sit ; ea scilicet quae oculorum vel aurium sensu communiter tangimus, sicuti sunt colores et soni, quos ego et tu simul videmus, vel simul

Cette vérité supérieure est plus parfaite que l'esprit de l'homme, car c'est d'après elle que toutes choses, même l'esprit de l'homme, sont jugées; elle est, en effet, éternelle et immuable et, lui, il est changeant et mobile [1]. Cette vérité suprême, c'est le souverain bien dont la possession ne peut jamais être enlevée à l'homme contre sa volonté, bien qui ne vieillit, ni ne perd rien à être possédé; qui accroît de plus en plus le bonheur, qui n'est point partagé par la possession de plusieurs, qui s'offre même à tous dans son entier et sans partage, et peut être l'objet d'une jouissance continuelle. Et cette vérité est bien au dessus de l'esprit de l'homme. « Tu m'as avoué, dit saint Augustin en terminant son raisonnement [2], que tu admettrais l'existence de Dieu, si je te démontrais qu'il y a au dessus de l'esprit de l'homme quelque chose de plus parfait, et que c'était là en même temps l'être le plus parfait. Je me suis arrêté à cet aveu. Car s'il y avait quelque chose de plus parfait que cette vérité supérieure, ce serait Dieu; mais tel n'est pas le cas; car Dieu est la plus haute vérité. Que ce soit l'un ou l'autre, tu ne peux nier que Dieu existe. »

Finalement, saint Augustin montre encore comment, en réfléchissant sur les choses visibles du monde, nous sommes amenés pareillement à croire à l'existence de Dieu. Dès que nous considérons, en effet, les objets qui nous entourent, nous portons un jugement sur leur beauté, leur belle ordonnance, leur distinction; nous leur appliquons des règles, des lois universelles que nous portons dans notre intérieur. Et autour de nous les choses nous renvoient toujours à nous-mêmes, à la contemplation de notre esprit. Elles tirent leur beauté

audimus, non pertinere ad oculorum nostrorum auriumve naturam, sed ad propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam. — 1. Ibid., c. 12, § 34 : Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles : cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus; sed integra et incorrupta et conversos laetificet lumine et aversos puniat caecitate. — 2. Ibid., c. 15, § 39.

de ce que les rapports de leurs parties sont ce qu'elles doivent être et que leur nombre se réalise dans les conditions voulues. Elles tirent donc leur forme et leur beauté de là seulement d'où nous tirons nous mêmes nos idées de nombre et de perfection ; elles reçoivent donc, elles aussi, leur existence et tout leur bien du seul Créateur de toutes choses. Rien, dans le monde visible, ne peut exister sans forme ; car, dès que la forme se retire d'un objet, celui-ci se décompose en d'autres objets, et il s'enfoncerait dans le néant, si toute forme se retirait de lui. La matière dépourvue de toute forme ne saurait être rien de réel ; elle n'a d'existence que par son union avec la forme. Mais cette forme peut être conçue comme la copie d'un exemplaire éternel et elle ne peut être conservée que par la Providence divine, car rien ne peut se donner à soi-même une forme, puisque rien ne reçoit l'existence qu'avec la forme[1].

Cette même preuve de l'existence de Dieu, saint Augustin la reprend, sous une forme plus abrégée, au septième livre de ses *Confessions*. Il montre encore là comment la philosophie de Platon l'a conduit à la contemplation de sa propre âme et du grand privilège de sa raison pour aboutir ensuite à l'immuable vérité : « Pressé de rentrer en moi-même, j'ai, dit-il, pénétré, sous ta conduite, jusque dans mon intérieur, et je l'ai pu, parce que tu étais mon auxiliaire. Je suis entré dans mon intérieur et j'ai vu avec l'œil de mon âme, au-dessus de l'œil de mon âme, et au-dessus de ma raison, une lumière immuable, non cette lumière vulgaire qui brille pour tout œil sensible, non comme si elle était de même espèce, ou seulement du même degré, mais plus grande, plus brillante, et elle avait rempli tout de son étendue. Ce n'était pas cela,

1. Aug., *De lib. arb.* II, c. 17, § 45 : Hinc etiam comprehenditur omnia Providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia : non enim ista essent, si illa non esset. — Cf. c. 17, § 46 : Quidquid igitur laudabile advertitur in rerum natura, sive exigua, sive ampla laude dignum judicetur, ad excellentissimam et ineffabilem laudem referendum est Conditoris.

c'était tout autre chose; elle n'était pas simplement au-dessus de la raison, comme le ciel est élevé au-dessus de la terre, elle était beaucoup plus parfaite, parce qu'elle m'a fait et je suis beaucoup plus imparfait, parce que j'ai été fait par elle. Qui connaît la vérité, connaît aussi cette lumière, et qui la connaît, connaît l'éternité. L'amour la connaît bien. Oh! éternelle vérité et véritable amour, et chère éternité! tu es mon Dieu. La vérité n'est-elle donc rien parce que elle n'est répandue ni à travers les espaces finis, ni à travers les espaces infinis? Et, tu criais dans le lointain : « Oui, je suis celui qui suis » et j'entendais cela, comme on entend avec le cœur, et il n'y avait aucune raison de douter, et je douterais plus facilement de ma vie que de l'existence d'une vérité reconnaissable à tout ce qui a été fait[1]. »

Ainsi, dans la contemplation des choses de ce monde, se présente à l'homme, comme le développe ici saint Augustin, la connaissance intime des vérités éternelles, alors que, selon l'apôtre, l'invisible et la divinité, sont connus au moyen du visible. De toutes ces considérations, l'âme peut donc arriver à Dieu. « Des corps, dit-il dans la conclusion du passage cité, je me suis élevé, pas à pas, à l'âme sensitive qui sent dans les corps, et de celle-ci à sa perception interne, à laquelle les sens apportent les nouvelles du monde extérieur et qui se trouve même chez les animaux. De là, je montai à l'entendement qui juge en dernier ressort tout ce que les sens perçoivent; mais comme cette puissance intellectuelle se reconnaissait en moi, comme changeante, elle s'élevait à l'intelligence d'elle-même, arrachait la pensée à ses voies ordinaires, la délivrait des contradictions, des images de la fantaisie pour trouver la lumière qui l'éclairait, lorsqu'elle reconnaissait que l'immuable devait être préféré au changeant. Elle devait donc connaître en quelque sorte l'immuable, car autrement elle ne l'aurait pas préféré avec certitude, au changeant. Et, elle parlait ainsi, à ce qui est contemplé dans l'instant d'un regard effrayant. Alors je contemplais l'être

1. *Conf.* VII, c. 10, §16.

invisible, tandis qu'il se faisait connaître par ce qui avait été fait. Cependant, je ne pouvais fixer le regard, et rejeté dans ma faiblesse, rendu à mes représentations habituelles, je n'emportais avec moi que l'agréable souvenir attaché, pour ainsi dire, au parfum des choses que je n'avais pu savourer encore. »

Ici comme plus haut dans le passage du second livre du libre arbitre, que nous avons cité, nous trouvons les mêmes élans dans l'argumentation. De la conception de l'éternelle vérité, le saint docteur passe à l'affirmation de son existence nécessaire et de sa subsistance. On ne saurait contester que notre tendance innée à la connaissance des principes premiers ne constitue une preuve en faveur de l'existence de Dieu. Les Pères et les scolastiques ont toujours attribué une force considérable à la preuve morale de l'existence de Dieu qui se tire en particulier de la connaissance des principes moraux, comme aussi à la preuve tirée de la nature et de la manière d'être de l'âme raisonnable; mais ils ne la développent pas toujours de la même façon. Le défaut que nous avons signalé chez saint Augustin dans l'exposé de sa preuve, d'ailleurs heureuse, provient de la théorie platonicienne de la connaissance. A la vérité, il n'admet pas avec Platon la réalité et la subsistance des idées ou des objets de notre connaissance intellectuelle supérieure de la même façon que la réalité des objets de notre perception sensible. Aussi bien ne manque-t-il pas dans sa démontration de placer les idées et les principes premiers dans le domaine de l'éternel, de l'immuable et de l'universel; cependant on ne voit pas clairement, du moins dans les passages cites, comment il arrive de là à l'idée la plus élevée d'une vérité qui embrasse tout, pourquoi il attribue à cette idée la subsistance et l'existence. Il n'en vient pas, le moins du monde, à réfléchir qu'il y a aussi des vérités idéales et éternelles dépourvues encore de toute subsistance et réalité; il y en a réellement en Dieu, comme dans l'homme (l'idée du possible, par exemple). En réalité cependant, la haute intelligence spirituelle de l'homme prouve qu'elle n'a pu lui être donnée, avec les principes et les vérités éternelles qu'elle

contient, que par un être infini, éternel, qui est l'intelligence absolue, et de plus que la lumière qui nous fait connaître comme telles ces éternelles vérités est l'éternelle vérité elle-même, qu'à cet être éternel et supérieur l'existence appartient en un sens particulier, tandis que toutes les choses créées ne sont qu'un moyen terme entre l'être et le néant. Mais dans cette voie saint Augustin n'a pas assez clairement développé son argument, et cela pour n'avoir pas remarqué toujours les lacunes de la théorie platonicienne de la connaissance. Il est intéressant du reste d'établir un parallèle entre la théorie de la connaissance de saint Augustin et celle de saint Thomas[1].

§ 6.

Notre connaissance de Dieu[2], d'après saint Augustin, est-elle médiate, ou immédiate?

Puisque nous avons trouvé une lacune dans la preuve de l'existence de Dieu exposée par saint Augustin en un passage du paragraphe précédent, il nous y faut revenir encore et d'une façon particulière. Cette lacune nous la rencontrons dans le passage de la connaissance de la plus haute vérité, de la vérité absolue à celle de la connaissance de l'existence et de la réalité de cette même vérité ; elle ne concerne pas seulement la question la plus importante de la théologie naturelle, elle forme de plus le point brûlant où se heurtent les différences des diverses tendances philosophiques du Pla-

1. Elbid., c. 17, § 23 : ramque certissimus quod invisibilia tua e constitutione mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua. Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum, sive caelestium, sive terrestrium, et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus judicanti et dicenti : Hoc ita esse debet, illud non ita : hoc ergo quaerens unde judicare cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem. — 2. Cf. l'étude fondamentale de cette question, chez Kleutgen : *Philosophie der Vorzeit*, I, 200 seqq. (Munster, 1860).

tonisme et de l'Aristotélisme, de l'idéalisme et du réalisme, de l'ontologisme et du thomisme. Ces deux tendances opposées cheminent, en effet, sous divers noms à travers toute l'histoire de la philosophie ; elles n'ont pas cessé d'influencer la théologie et de s'agiter autour de la question de notre acquisition de l'idée universelle, la plus élevée. Est-elle innée ou acquise ? Comment acquérons-nous les idées supérieures et les principes universels ?

Pour exposer avec clarté et distinction la doctrine de saint Augustin sur cette question, il y aura tout avantage à l'envisager à trois points de vue.

Premièrement : A-t-il identifié notre connaissance des idées universelles et des principes premiers, ou de la vérité en général, avec la connaissance de Dieu au point de voir l'une dans l'autre par surcroît et immédiatement ?

Secondement : La connaissance de Dieu est-elle immédiate, dans ce sens qu'elle soit la connaissance fondamentale de l'homme, le principe de toute certitude ou la lumière dont la clarté conditionne et produit toute certitude?

Troisièmement : Les idées supérieures et les conceptions universelles sont elles pour saint Augustin innées et objets d'intuition ?

1. En ce qui concerne la première question, Malebranche [1] qui prétendait s'inspirer directement de saint Augustin, a entendu les passages rapportés au paragraphe précédent, dans ce sens que l'âme à travers ces vérités universelles et immuables reconnaissait Dieu lui-même, immédiatement sans application du principe de causalité, et que cette vérité immuable, ou Dieu même, était présente, à notre âme dans ces principes universels, et par eux se révélait directement, comme par sa propre action vitale.

A la vérité il est à remarquer que dans la théorie platonicienne des idées le rapport de l'idée la plus élevée, à savoir celle du bien avec les autres idées n'est pas assez clairement

1. *Méditations de métaphysique chrétienne*, traduites du français (Munster, 1842), II[e] Méditation, n° 15.

indiqué. Il est un point qui n'a pas été complètement tiré au clair par Platon — et dans la suite des temps il a été entendu diversement, — c'est de savoir s'il identifie avec Dieu l'idée suprême ou s'il l'établit avec le reste du monde des idées en état d'indépendance vis-à-vis de Dieu. Saint Augustin lui-même n'a pas partout fait pleine lumière sur ce rapport, et il est arrivé qu'on a pu, comme l'a fait réellement Malebranche [1], supposer qu'il avait identifié le concept le plus élevé et le plus universel, l'idée la plus haute qui est pour lui la vérité ou le souverain bien, avec Dieu même. Quand il explique les idées de nombre et de science, saint Augustin croit montrer que par le fait qu'elles étaient propres à tous les hommes ces idées n'étaient pas produites par eux, mais existaient au-dessus de l'homme [2] à la façon du souverain bien, comme quelque chose d'éternel. Et même les rapports de ces concepts universels avec la vérité ne sont pas clairement établis; car si dans le passage cité il se borne à dire qu'il doit y avoir une vérité supérieure, qui embrasse en elle-même toutes ces vérités de nombre et de science (*esse incommutabilem veritatem haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem*), il déclare aussi, immédiatement avant et tout aussi obscurément, que la force de la plus haute intelligence éclaire plus particulièrement ce qui l'approche davantage, à savoir les âmes raisonnables et qu'elle leur communique et la lumière et la chaleur. Quant aux êtres qui sont éloignés [3], comme la matière et les corps matériels, il ne les éclaire pour ainsi dire

1. *De la recherche de la vérité*, IV (Paris, 1712) 233) : « Voilà une partie des raisons qu'on peut ajouter à celles que j'avais déjà données pour prouver qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, et que l'objet immédiat et direct de nos connaissances claires et évidentes est une nature immuable et nécessaire. » — 2. Aug., *De lib. arb.* II, c. 12, § 33. — 3. ibid., c. 11, § 32 : Sed quemadmodum in uno igne consubstantialis, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor, nec separari ab invicem possunt, tamen ad ea calor pervenit quae prope admoventur, fulgor vero etiam longius latiusque diffunditur; sic intelligentiae potentia, quae inest sapientiae, propinquiora fervescunt, sicuti sunt animae rationales; ea vero quae remotiora sunt, sicut corpora, non attingit calore sapiendi, sed perfundit lumine numerorum.

que d'un rayon d'ordre et de mesure. D'après cette image on pourrait concevoir l'éternelle vérité, comme une lumière qui projette ses rayons sur la raison humaine, qu'elle produit. De cette lumière, quelques rayons se répandent aussi sur la matière et font en quelque sorte reconnaître les idées universelles dans les choses matérielles, comme dans de faibles images reflétées par un miroir. Mais le rapport existant entre la lumière éternelle et les vérités universelles, saisies par nous, n'en devient pas plus clair.

Cependant il résulte de l'ensemble du texte que pour saint Augustin les principes premiers que nous concevons comme des vérités immuables sont bien distincts de Dieu comme de la plus haute vérité subsistante.

a. Il nous montre lui-même comment de la connaissance des choses, il en est venu peu à peu à celle de l'esprit, de la raison et de ses lois, et comment il s'est élevé de là à la connaissance de Dieu, et il ajoute en toute occasion que cette connaissance de Dieu, il la devait à la contemplation des choses finies[1]. Il a très nettement conscience d'avoir toujours connu en même temps que les règles morales, universelles, ces principes universels d'après lesquels il juge la beauté et l'harmonie des choses visibles. Il avoue cependant que c'est plus tard seulement qu'il a appris à s'élever jusqu'à Dieu.

Mais si nous devions connaître Dieu directement par voie d'intuition, dans les principes universels, toute erreur serait impossible dans la connaissance de Dieu.

b. Saint Augustin distingue expressément la connaissance des vérités universelles de la connaissance de Dieu; il donne celle-ci, comme postérieure et compare la première à la vision des objets qu'éclaire le soleil; la connaissance de Dieu réclame au contraire la puissance visuelle d'un œil vigoureux, capable de regarder le soleil en face[2]. De même que des

1. Aug., *Conf.* VII, c. 10 et 17. — 2. *De lib. arb.* II, c. 13, p. 36. Sed quemadmodum illi, qui in luce solis eligunt quod libenter aspiciant, et eo aspectu laetificantur, in quibus, si qui forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam cetera quibus infirmiores oculi delectantur, illus-

objets peuvent être contemplés par nous, sans que nous regardions le soleil et même quand nous tournons le dos, pourvu que les objets soient éclairés par la lumière, de même nous aussi avec notre intelligence nous pouvons saisir les vérités éternelles sans connaître Dieu lui-même, quoique une contemplation plus approfondie de ces mêmes vérité doive conduire notre raison à la connaissance de Dieu. Mais il faut ici, comme le dit saint Augustin un œil plus exercé.

En un autre passage, saint Augustin, ne se contente pas de distinguer les principes premiers de notre entendement, qu'il appelle *spectamina disciplinarum*, de notre connaissance de Dieu, mais il ajoute même expressément que ces deux notions sont aussi éloignées l'une de l'autre que la terre du ciel : « Cette ressemblance, dit-il [1], me décide à reconnaître que autant la terre se distingue du ciel, autant ces principes, indubitables et certains de toute science, sont distincts de la majesté intelligible de Dieu ». Il ajoute, il est vrai, immédiatement à ces paroles : « C'est à bon droit que tu y es décidé. Car la raison qui parle avec toi te promet de démontrer à ton esprit l'existence de Dieu aussi clairement que le soleil se montre à tes yeux [2] ». Mais il s'explique dans ce qui suit et développe avec plus de précision ce parallèle. De même que, pour la vue corporelle, trois conditions sont requises du côté du sujet, en dehors de la lumière, à savoir, les yeux, l'action de regarder et la vision (*oculus*, *aspicere*, *videre*) de même, dans la vision spirituelle, il faut d'abord parallèlement, pour la connaissance de Dieu, un œil intellectuel sain et un esprit sain ; s'il est malade, il faut le guérir par la foi, l'espérance et la charité. Alors seulement, le regard de l'esprit doit se

trat : sic fortis acies mentis et vegeta, cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhærens tanquam obliviscatur cetera et in illa simul omnibus fruitur. — 1. *Solil*, lib. I, c. 5, § 11 : A. Movet me, fateor, haec similitudo, adducorque, ut assentiar, quantum in suo genere a cælo terram, tantum ab intelligibili Dei majestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre. — 2. Ibid., c. 6, § 12 : R. Bene moveris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.

tourner vers Dieu (*aspicere*), et ce regard, en tant qu'opération de la raison, ne sera dans ses conditions normales que s'il est accompagné de la vertu, et s'il poursuit comme sa perfection la vision éternelle de Dieu. On voit ici clairement quelle vision de Dieu saint Augustin assimile à la vision du soleil ; il s'agit de la contemplation de Dieu dans le ciel où la foi devient intuition, l'espérance possession, et où la charité subsiste seule[1].

c. Saint Augustin ne distingue pas seulement la connaissance des principes universels de la connaissance de Dieu, qui est beaucoup plus parfaite; il déclare expressément que la première ne saurait exister sans la dernière. Il montre que l'intelligence ne s'élève pas de la première de ces connaissances à la seconde, qu'elle contemple dans les idées universelles Dieu lui-même qui en est comme le résumé, mais de telle façon qu'elle doit rapporter ces vérités évidentes par elles-mêmes à Dieu dont la lumière les éclaire, avant qu'elles ne s'imposent à nous comme certaines et indubitables, universelles, réelles et éternelles. La raison humaine peut ainsi admettre et reconnaître comme vrais ces principes de toute pensée et de toute action ; mais, dès qu'elle les examine à fond, elle est obligée de convenir qu'ils tirent leur certitude évidente et leur portée universelle de la seule lumière qui éclaire et du Créateur et du maître de toutes les choses finies. Nous disions que, dans le cas contraire, ces vérités ne pourraient avoir en elles-mêmes cette certitude spéciale, absolue; car celle-ci est de telle nature qu'elle s'impose à nous avec une nécessité intérieure, et, en même temps, nous reconnaissons que tout homme qui pense doit les admettre comme nous sous l'action de cette nécessité intérieure. Une telle certitude ne peut

1. Aug., *Solil.* I, c. 6, § 13 : Aspectus animae ratio est; sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio... Jam aspectum sequitur ipsa visio Dei qui est finis aspectus, non quod jam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat : et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam b ata vita consequitur.

trouver son dernier fondement dans notre âme, car notre âme est contingente et variable ; elle ne peut pas le trouver davantage dans les choses de la nature auxquelles nous appliquons ces lois ou desquelles nous les tirons par abstraction ; car ces choses aussi sont contingentes et changeantes. En d'autres termes, en s'aidant du principe de causalité, saint Augustin fait dériver, ici surtout, l'évidence propre à ces principes supérieurs de Dieu même, en tant qu'il est la lumière qui pénètre et éclaire le monde intelligible tout entier. Il ne soutient pas cependant que nous ne puissions pas percevoir cette évidence sans la connaissance de Dieu; il admet même expressément le contraire. « Dieu est intelligible, lit-on chez lui[1], intelligibles sont aussi ces principes premiers de toutes les sciences, et, cependant, ce sont là deux choses très différentes l'une de l'autre. En effet, la terre est bien visible comme la lumière, et, cependant, la terre ne peut être vue que lorsqu'elle est éclairée par la lumière. Ainsi en est-il de ces principes souverains que chacun voit en lui-même et tient sans aucun doute pour une incontestable vérité (*verissima esse*); d'eux aussi on doit admettre qu'ils ne seraient ni compris, ni saisis, s'ils n'étaient éclairés par une autre vérité, qui leur sert de soleil.

De même donc que dans le soleil visible il y a trois choses à distinguer, à savoir qu'il existe, qu'il brille, qu'il éclaire; ainsi dans le Dieu incompréhensible que tu veux connaître il y a trois choses à signaler à savoir, qu'il existe, qu'il est connu et qu'il connaît tout le reste. » Si donc saint Augustin dans le passage (*b*) cité plus haut montre en Dieu un objet de connaissance beaucoup plus parfait que les principes éternels de notre entendement, il conçoit ici Dieu comme lumière du soleil dont l'éclat rend seul pour nous ces vérités évidentes par elles-mêmes; il conçoit Dieu comme la source dernière de toutes les connaissances certaines. Cela ne veut pas dire que cette connaissance de Dieu soit antérieure à toute science, car le contraire est expressément admis ; cela ne veut pas dire davantage qu'on doive soutenir que nous

1. Ibid., c. 7, § 15.

ne sommes certains d'aucune vérité tant que nous ne la voyons pas éclairée par la vérité divine. L'explication dernière de cette certitude doit nous amener à comprendre que ces vérités ont reçu de Dieu leur évidence propre, absolue et nécessitante. En d'autres passages, comme nous l'avons déjà vu, il tire tout d'abord la certitude de notre connaissance de ces principes premiers et des faits de conscience. Mais, quand nous sommes parvenus au dernier degré de la connaissance et que nous pouvons en bonne logique faire dériver tout de Dieu, nous avons pour la première fois saisi notre connaissance et notre certitude, et nous n'avons pas seulement démontré celle-ci, nous l'avons assise sur des bases profondes.

d. On peut enfin rappeler que si, selon l'opinion que quelques-uns lui imputent, saint Augustin n'avait pas suffisamment distingué Dieu en tant que vérité suprême, du concept le plus universel et des plus hauts principes de notre entendement, il serait tombé dans le Panthéisme, et aurait confondu Dieu avec le concept universel d'être. Ce concept, notre raison sans doute doit le former dans la contemplation des choses finies, comme l'idée la plus élevée et la plus universelle, mais elle ne peut l'admettre simplement comme existant réellement, ni supposer qu'il ait une réalité égale à notre pensée. De telles erreurs étaient loin de la pensée de saint Augustin ; toute sa théodicée en fait foi.

2. Dans ce que nous venons de dire il a été parlé d'une question qui a déjà été posée. Saint Augustin a-t-il regardé en général la connaissance de Dieu comme immédiate et intuitive, ou s'en est-il tenu à l'explication des autres Pères qui croient que nous ne l'acquérons que par voie d'argumentation *(ratione)?* On peut sans doute trouver dans les écrits du saint docteur beaucoup de passages où il parle d'une intuition de Dieu. Cependant, d'après lui la vision même de Dieu doit être notre récompense, dans le ciel seulement, si nous pratiquons la vertu ici sur la terre et si nous nous maintenons dans l'amour de Dieu et du prochain; ici-bas il est impossible de

contempler Dieu et de vivre[1]. A plusieurs reprises il établit, il est vrai, un parallèle entre la vision de nos yeux corporels et la connaissance de notre esprit : « Dans le monde intellectuel, dit-il, l'intelligible est aussi sensible à nos yeux que, dans le monde corporel, les objets visibles et perceptibles sont présents dans l'espace aux sens du corps[2]. » Quand il en vient peu après à combattre l'hypothèse platonicienne de la préexistence des âmes et son explication de la connaissance des vérités intelligibles par une réminiscence de la contemplation des idées dans un monde antérieur, il ajoute son essai d'explication : « On doit plutôt admettre, dit-il, que la nature de notre esprit raisonnable est organisée de façon à être naturellement unie, par la disposition de Dieu, à des objets intelligibles et à voir ces objets dans une lumière immatérielle, particulière, de même que l'œil corporel voit les objets qui nous entourent éclairés par la lumière terrestre, pour laquelle notre œil est créé et organisé[3]. » Mais il ne faut pas pousser ce parallèle jusqu'à nous faire voir les objets intelligibles absolument de la même façon que les objets matériels, comme s'il nous suffisait d'ouvrir les yeux de notre esprit pour voir aussitôt le monde spirituel des vérités éternelles. L'élaboration de la connaissance intellectuelle impose des efforts et de la peine, nous ne l'acquérons qu'en nous élevant, pas à pas, de la considération des objets sensibles au monde intelligible. Ce qui enlève même tout fondement à la théorie platonicienne d'une réminiscence, c'est que personne n'ose soutenir que la perception des objets sensibles, qui est la base lointaine de toute connaissance intellectuelle, soit également une réminiscence d'une vision corporelle, dans une existence antérieure à la nôtre. Saint Augustin distingue donc la sagesse *(sapientia)* de la science en ce que la dernière, en tant que premier degré de l'autre, est la connaissance spirituelle, l'intelligence des choses temporelles, tandis que la dernière est

1. Aug., *De Trinit.* II, c. 17, § 28. — 2. Aug., *De Trinit.* XII, c. 14 § 23 : In natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus — 3. Ibid., c. 15, § 24.

la connaissance des choses éternelles[1]. Saint Augustin insiste ensuite sur ce fait que cette connaissance intellectuelle ne pouvait naître que de la contemplation des *species* dues aux objets sensibles ou des *similitudines memoriae impressae* par notre raison, avec le concours de la volonté, en tant que celle-ci mène à la contemplation de ces objets[2]. Peu auparavant le saint docteur avait déclaré que nous ne tirons point par abstraction des idées ou des vérités éternelles des objets sensibles, mais que nous pouvions considérer même du point de vue des idées éternelles, les mouvements des choses de la nature, quoique cela demande des efforts dont tous ne sont pas capables. Il remarque même expressément que de telles idées livrées à la mémoire, même fixées fortement chez elle, peuvent se perdre à nouveau et doivent être reconquises au prix de nouveaux efforts, ce qui ne serait pas nécessaire, si nous continuions toujours à contempler les vérités spirituelles[3].

Ce que nous venons de dire s'applique d'abord à la science des choses temporelles, mais il faut aussi l'entendre de la sagesse ou de la connaissance des vérités éternelles et supérieures; car celle-ci ne peut que se rattacher à celle-là.

Encore moins saint Augustin peut-il avoir enseigné la vision de Dieu sur la terre. En dehors et à côté des faits de conscience les principes, premiers peuvent seuls être en général l'objet de la connaissance intuitive, ils expriment un

1. Ibid., § 25 : Si ergo haec est sapientiae ac scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis. — 2. Ibid. : Etiam in hac (scil. cognitione rationali) igitur inveniamus, si possumus, aliquam trinitatem, sicut inveniebamus in sensibus corporis, et in iis quae per eos in animam vel spiritum nostrum imaginaliter intraverunt; ut pro corporalibus rebus quas corporeo foris positas attingimus sensu, intus corporum similitudines haberemus impressas memoriae, ex quibus cogitatio formaretur, tertia voluntate utrumque jungente. — 3. Aug., *De Trin.* XII, c. 15, § 23 : Quae tamen cogitatio transiens per disciplinas, quibus eruditur animus, memoriae commendatur, ut sit, quo redire possit quae cogitetur inde transire; quamvis si ad memoriam cogitatio non rediret, atque quod commendaverat ibi inveniret, velut *rudis ad hoc sicut ducta fuerat duceretur*.

jugement et brillent à nos yeux d'une évidence tout intérieure, dès que nous en entendons bien la notion exacte. Si nous avons l'idée de tout et l'idée de partie, aussitôt apparaît avec une évidence tout intérieure la proposition : le tout est plus grand que la partie. Nous appelons intuition la connaissance de cette vérité, parce que nous trouvons là le plus haut degré de certitude naturelle qu'on puisse atteindre en général. Mais l'idée même ou plutôt l'essence des choses réelles, nous ne la contemplons pas, nous la formons par abstraction des choses finies et à l'aide des principes universels; pour ce qui est de l'essence des choses spirituelles, nous nous en formons une idée par analogie, par contraste ou par d'autres procédés indirects; et nous exprimons cette idée dans un concept. Nous ne contemplons même pas plus notre propre essence que celle des choses de la nature, nous l'abstrayons et l'inférons seulement de ses phénomènes; comment pourrions nous donc alors contempler l'essence de Dieu? Si saint Augustin emploie le mot *videre* pour la connaissance de Dieu, il l'explique comme un acte d'intelligence[1]; il développe tout au long ses preuves de l'existence de Dieu, et remarque, dans ce même passage cité, que notre connaissance de Dieu est ici-bas, toujours entourée d'obscurité et chargée d'imperfection.

On pourrait objecter contre notre façon d'entendre la doctrine de saint Augustin qu'à plusieurs reprises il est question chez lui d'une lumière qui éclaire les vérités intelligibles, que cette lumière, à savoir Dieu même, l'éternelle vérité, est comparé au soleil qui doit éclairer les corps avant qu'ils puissent être vus[2]. Mais si on poussait jusqu'au bout ce parallèle, il faudrait admettre que Dieu pourrait être aussi l'objet d'une vision spirituelle immédiate, comme le soleil est

1. *Solil.* I, c. 7, § 14 : Sed dum in hoc corpore est anima, etiam si *plenissime videat, hoc est intelligat Deum*, tamen quia etiam corporis sensus utuntur opere proprio, si nihil quidem valent ad fallendum, non tamen nihil ad ambigendum, potest adhuc dici fides ea, qua his resistitur, et illud potius verum esse creditur. — 2. *De civit. Dei* VIII, c. 7. — *De Trinit.* XII, c. 15, 24.

l'objet de notre vision sensible. La possibilité de cette vision ne peut sans doute être contestée, et pour la vie future cette vision nous est promise, comme le résumé de notre bonheur.

Même sur cette terre, par une grâce spéciale de Dieu, un avant-goût de cette contemplation, une certaine intuition peut être partiellement communiquée à certaines âmes privilégiées, et les mystiques nous parlent de pareilles extases. Mais ces états extraordinaires n'entrent pas ici en ligne de compte. Saint Augustin marque comme notre mode de connaissance naturel et proportionné à nos forces présentes celle qui s'obtient par la démontration et par la considération des œuvres de Dieu, et par là il donne tort à ceux qui veulent que nous contemplions directement ce soleil qui éclaire tout. Saint Thomas parle aussi dans sa théorie de la connaissance d'une lumière de Dieu, mais il attribue cette force lumineuse à l'intelligence humaine directement, à savoir à l'*intellectus agens* qui, à la lueur de ce flambeau supraterrestre, se forme au moyen des images sensibles, les idées des essences des choses. Saint Augustin attribue bien lui aussi à l'intelligence humaine, cette puissance d'abstraction qui agit à la façon d'une lumière; mais, quand il parle d'une lumière qui pénètre et éclaire tout dans le monde des idées, il a en vue la lumière qui découle directement de Dieu. Il distingue même en plusieurs passages cette lumière, en tant que vérité divine, de notre raison, et il la conçoit comme réfléchissant les idées intellectuelles, en tant que vérités éternelles et divines[1]. On ne peut nier que cette comparaison de la lumière, qui se trouve dans les saintes Écritures, comme chez le philosophe païen Platon, peut être soutenue sur divers points; le règne de la nature n'est-il pas une copie et une image du monde

1. Aug., *Solil.* I, c. 6, § 12 : Deus autem est ipse qui illustrat. — Ibid., § 15 : Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere, quod est, quod fulget, quod est quod illuminat : ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt, quod est, quod intelligitur et quod cetera facit intelligi. — *De Trin.* XII, c. 15, § 24 : Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus, naturali ordine disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea.

supérieur de l'esprit? Mais il ne résulte pas de là que la copie soit absolument parfaite et que les rapports de ressemblance de cette vie à l'autre s'étendent à tout. Que de choses en vue d'un plus complet développement du royaume de Dieu sont réservées pour la vie future!

Dieu peut en réalité, même maintenant, être comparé pour le monde de la connaissance spirituelle au soleil du monde terrestre. Il éclaire les choses de la nature de cette lumière dont parle saint Augustin, dès qu'il les a pensées toutes dans l'éternité, en tant qu'expression de ses idées éternelles, ou qu'il les a faites dans le temps, comme des copies temporelles de ces archétypes.

Par là, les choses ont reçu une empreinte divine et elles sont, en tant qu'expression des idées divines, intelligibles pour la raison humaine. Les lois éternelles, que Dieu contemple dans son essence comme les règles de toutes choses finies, ont également trouvé dans la création leur application et leur expression. Une lumière divine est ainsi répandue sur le monde entier, et ainsi s'explique que l'homme, en tant qu'être sensible, arrive, par la contemplation du monde fini, à la connaissance de ces hautes idées spirituelles et des lois éternelles dont les traces et les copies subsistent dans le monde visible. Si, dans ses pensées, l'âme raisonnable porte plus loin ses investigations et cherche à se comprendre elle-même et à comprendre en Dieu et par Dieu les choses visibles, comme les vérités éternelles acquises, tout son être lui apparaît dans la plus belle harmonie et dans la plus grande clarté comme pénétré et illuminé d'une lumière qui éclaire tout.

En outre, Dieu peut être encore comparé au soleil, en tant qu'il doit éclairer continuellement notre raison par sa Providence naturelle, pour qu'elle devienne et reste capable d'acquérir ces vérités éternelles et de tout juger de ce point de vue de l'éternité. Enfin Dieu peut encore être comparé au soleil, à un autre point de vue. Etant l'objet le plus grand et le plus élevé de notre connaissance, il embrasse tout en lui-même donne à toutes les autres choses les propriétés qui les rendent reconnaissables, façonne et dispose notre intelligence

de manière à la rendre capable de saisir les idées qui servent de base aux choses et de participer à la connaissance divine. Dieu reste toujours ainsi le soleil du monde des idées, sans que rien nous oblige à restreindre cette pensée d'Augustin à la lumière que Dieu a communiquée à l'intelligence, lors de la création.

Notre saint docteur ne semble même pas avoir pensé spécialement à cette lumière, quand il établissait cette comparaison[1].

3. Saint Augustin a-t-il enseigné en général l'existence d'idées innées? Et, s'il faut répondre négativement, ne peut-il pas avoir encore admis une connaissance innée de Dieu? Il distingue, il est vrai, très nettement et à diverses reprises, de la perception des sens, la connaissance raisonnable, spirituelle, et il semble faire de celle-ci une connaissance que la raison acquiert, sans le concours des sens, en s'élevant au dessus du monde sensible. Ce concours des sens ou de la connaissance sensible a-t-il été exclu par lui? Il ne l'a point dit expressément. En un autre passage déjà cité de son ouvrage *Sur la Trinité*, quand il décrit et analyse en détail le processus de l'intelligence humaine, il montre comment notre intelligence prend son point de départ, pour la formation des concepts universels, dans la perception sensible et en vient par abstraction à comprendre l'essence des choses et à acquérir les vérités éternelles. Il enseigne la même chose plus clairement dans son commentaire sur la Genèse, quand il donne une explication figurée des termes *soir* et *matin*, dont Moïse se sert à la fin de chacun des six jours. La *cognitio vespertina* doit être ici celle qui procède de la considération des choses finies et s'élève ensuite pas à pas, après de pénibles

1. Quelquefois saint Augustin distingue expressément l'une lumière de l'autre, p. ex. *Conf* XII, c. 15. § 20. Sed quantum interest inter lumen quod illuminat et quod illuminatur, tantum inter sapientiam quae creat et istam quae creata est. Cf. *De Gen ad litt.*, lib. XII, c. 31, § 59. Aliud autem est ipsum lumen quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat; nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad ejus imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate et minus valet.

recherches, jusqu'à la connaissance des idées de ces choses en Dieu ; la *cognitio matutina* était la contemplation des idées en Dieu ou dans le Logos divin, antérieure à la considération des choses créées, et elle était propre aux Anges, avant que le monde et les êtres qu'il contient eussent été créés. Si donc, à chaque jour de la création, il est dit dans le premier chapitre de la Genèse : « Et il y eut un soir, et il y eut un matin, et ce fut le premier jour », il faut entendre par soir la *cognitio vespertina* des choses créées acquise par les Anges, tandis que le matin désigne la *cognitio matutina* ou la connaissance en Dieu des choses à créer, connaissance qui précéda la création du jour suivant. A ce sujet, saint Augustin remarque expressément que l'homme sur cette terre n'atteint qu'à la *cognitio vespertina* et que, pour arriver à sa haute connaissance intellectuelle, il doit passer par la considération des choses finies, parce qu'il ne peut reconnaître Dieu et ce qui le concerne que par ses œuvres [1]. Mais les Anges ont connu les choses tout d'abord dans les idées divines, et ils ont eu une connaissance du monde indépendante de sa réalité, quoiqu'ils n'aient obtenu cette *cognitio vespertina* qu'après la création, et qu'ils aient connu les choses d'après leur être réel, mais fini. Cette dernière connaissance est la plus imparfaite, parce que les choses, dans leur réalité et dans leur délimitation, restent toujours au dessous de leur idéal ou de leur idée en Dieu; mais, quand on part des choses, l'idée ne peut jamais être connue aussi parfaitement qu'en Dieu.

1. *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 32, § 49 : Mens itaque humana prius haec, quae facta sunt per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit : et deinde quaerit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus per ea quae facta sunt intellecta conspicere. Quod quanta tarditate ac difficultate agat, et quanta temporis mora propter corpus corruptibile quod aggravat animam, etiam quae ferventissimo studio rapitur ut instanter ac perseveranter hoc agat, quis ignorat? Mens vero angelica pura caritate inhaerens Verbo Dei postea quam illo ordine creata est, ut praecederet cetera, prius ea vidit in Verbo Dei facienda quam facta sunt : ac sic prius in ejus fiebant cognitione, cum Deus dicebat ut fierent, quam in sua propria natura ; quae itidem facta in eis ipsis etiam cognovit minore utique notitia, quae vespera dicta est.

Si nous examinons en détail ce qui vient d'être dit, on voit que saint Augustin ne traite pas, en somme, *ex professo* la question générale des idées innées; il parle seulement ici des choses créées et de la connaissance de ces choses. D'autres idées, comme celles de justice, de vertu, d'ordre, de perfection, qui ont trait aux qualités des êtres, n'attirent pas expressément son attention, quoique on pût, à leur sujet, se poser la question de savoir si nous les formons par la considération des choses finies, ou si nous les contemplons comme des qualités en Dieu, ou tout d'abord comme des idées divines d'après lesquelles nous jugeons les choses finies. De telles idées ou concepts et autres semblables sont des idées nécessaires et sont quelquefois appelées idées innées, parce que, en tant qu'êtres pensants et raisonnables, nous ne pouvons pas ne pas les former et parce qu'elles servent de base à tous nos jugements. Ce sont ordinairement ces idées qui, envisagées dans leur rapport avec les choses finies, constituent les éléments essentiels des principes premiers et de ces notions fondamentales de toute science, dont il a été déjà plusieurs fois question.

Saint Augustin s'en occupe à plusieurs endroits, mais il ne parle expressément que de la connaissance des choses réelles et créées obtenues par l'expérience et par l'observation. Les notions que nous acquérons, par cette voie, sur les choses et leurs essences, ne doivent pas être appelées nécessaires, comme celles qui ont été mentionnées plus haut; les choses dont l'essence est indiquée par ces idées ne sont pas en effet nécessaires; elles ont été appelées à l'existence par la libre volonté de Dieu, et souvent elles ne tombent que par hasard dans le domaine de notre expérience, ou ne sont admises comme réelles que sur la foi du témoignage d'autrui. Encore moins faut-il appeler ces idées idées innées. L'homme les forme, comme dit saint Augustin, par l'abstraction des idées sensibles ou par la considération du fini à l'aide de la raison et monte ensuite pas à pas, au prix de grands efforts, à la connaissance des idées ou des archétypes auxquels Dieu a pensé de toute éternité et d'après lesquels il a créé les choses. Les concepts

formés par nous se distinguent donc bien des idées divines ou des pensées de Dieu sur les choses, et la connaissance de ces dernières est un terme plus élevé auquel l'homme ne peut parvenir ici, sur cette terre; les esprits bienheureux qui participent à la contemplation de Dieu avaient, au contraire, cette parfaite connaissance dès avant la création du monde, parce qu'ils connaissaient dans le Logos divin même les idées des choses à créer. Ici-bas, l'homme ne peut jamais arriver à une si parfaite connaissance des idées divines, qui sont le partage des anges. Mais, s'il lui arrive de s'élever à une connaissance de ces idées, ce n'est point par la voie que nous suivons pour nous former les idées des essences des choses, c'est-à-dire par la voie de l'abstraction seule, mais par application du principe de causalité, alors que tout en cherchant les causes des choses, nous pénétrons jusqu'aux causes idéales des choses, de façon à saisir les choses en elles.

Maintenant, nous voyons clairement pourquoi saint Augustin, arrivé sur ce terme, a pu d'autant mieux nommer Dieu le soleil de notre haute connaissance intellectuelle. Quand l'homme arrive en effet à ces hauteurs et qu'il saisit les choses dans leur dernière cause, en Dieu, dans les idées divines, Dieu se manifeste à lui et il communique à ses propres pensées et idées une lumière continuelle, il les rend intelligibles pour l'intelligence humaine. Mais, à ce degré de perfection, la connaissance de Dieu ou, dans le ciel la contemplation de Dieu, précède la connaissance ou la contemplation des idées divines; nous, au contraire, nous pouvons ici-bas connaître les notions des choses finies et les principes premiers de notre connaissance comme des vérités éternelles, sans les rapporter à Dieu.

De tout ceci, il est donc bien évident que saint Augustin ne sait rien d'une connaissance immédiate de Dieu ou d'une contemplation directe de Dieu, dans la vie présente, ni des idées innées, ni d'une contemplation immédiate des idées en Dieu. L'homme arrive à la connaissance de l'essence des choses et à la connaissance intellectuelle par le seul procédé de l'abstraction, de la considération rationnelle et de la com-

paraison du sensible et du fini, et c'est après cela seulement qu'il s'élève à la connaissance de Dieu, et, au moyen de pénibles recherches, à la connaissance des causes idéales des choses en Dieu[1].

Saint Augustin est expliqué tout autrement dans l'école des ontologistes. « J'ai l'idée d'infini, dit à tort Laforêt [2], cette idée est infinie, elle a tous les caractères de l'infini, elle ne peut donc pas se confondre avec moi qui suis un être fini, borné ; elle n'est pas, par conséquent, différente de l'infini réel ou de l'être infini, elle ne peut être autre chose que Dieu, même qui est toujours immédiatement présent à mon esprit. L'esprit humain doit ainsi voir Dieu lui-même ou Dieu à certains points de vue dans les vérités universelles et les principes premiers et le voir partout lui qui est partout présent » Les vérités mathématiques, ajoute-t-il, n'ont pas leur racine et leur base dans notre esprit, et la logique [3] force même les mathématiciens, dit-on encore, à admettre une intelligence absolue, nécessaire et immuable, dans laquelle ces vérités existent dès l'éternité, et par laquelle elles ont été comprises dès l'éternité. Car ces vérités sont quelque chose et ont une réalité, car elles vous règlent, vous résistent, vous contraignent, et vous corrigent ; elles doivent avoir leur siège dans un être réel qui existe dès l'éternité. »

Ici il n'est donc plus question, comme dans saint Augustin, d'une différence entre nos concepts et les idées en Dieu. Encore moins la connaissance des idées, en tant que dernier et plus parfait degré de connaissance, est-elle mise en rapport avec la connaissance de l'essence des choses et déduite d'elle ; on ne tente même pas d'expliquer cette dernière par la contemplation du sensible. L'âme doit contempler ces idées directement et avoir en elles Dieu toujours visible à ses yeux, comme la lumière de la connaissance, sans avoir besoin de rai-

1. Ceci n'a pas été remarqué par Malebranche, qui a admis sans motifs suffisants que nous connaissions en Dieu immédiatement toute vérité intelligible et universelle. Cf. *De la recherche de la vérité*, IV, 247. — 2. *Les Dogmes catholiques* (Paris, 1860), l. I, ch. 2, p. 40. — 3. Ibid., p. 44.

sonner de l'effet à la cause. L'homme doit même connaître l'infini avant le fini, l'idée de perfection et de vertu avant les choses du monde, auxquelles la perfection et la vertu n'appartiennent que partiellement. Il ne doit même nullement tirer du fini l'idée de l'infini par abstraction, car l'infini ne saurait être contenu dans le fini. Mais on demande avec raison : « N'y a-t-il donc pas, à côté de l'abstraction, le procédé de la négation du contraire, de l'analogue, etc., qui reste possible pour s'élever du fini à l'infini. Les objets de la connaissance rationnelle sont simplement supposés comme d'éternelles réalités, ou même identifiés avec Dieu, tandis que cette idée ne doit être, chaque fois, autre chose que Dieu considéré sous un point de vue déterminé. La connaissance de l'esprit est considérée comme une contemplation du monde des idées, de même que la perception sensible est une vision du monde matériel : « Les idées dont nous avons parlé, est-il dit à la fin de l'argumentation précédente[1], sont une manifestation directe et immédiate de Dieu[2]; le monde est bien aussi une manifestation de Dieu, mais indirecte seulement, et il n'est ni moins réel ni moins vrai. » Ce qui appartient à l'homme dans sa connaissance est ainsi mal distingué de ce qui appartient à Dieu, et il n'est tenu aucun compte exact des idées formées par l'esprit humain. Quiconque traite les idées formées par l'esprit, comme autant de réalités, doit aussi attribuer à l'idée d'être universel, de temps infini, etc., une réalité correspondante et identifier ainsi Dieu, par une sorte de panthéisme avec l'idée logique d'être, et qui voudrait trouver dans toutes nos idées des pensées éternelles et nécessaires de Dieu, pourrait aussi facilement en venir à la nécessité du monde et des êtres finis et confondre avec Dieu l'idée divine du possible et du réel dans le monde fini. Il se trouve ainsi dans le raisonnement des ontologistes beaucoup de lacunes, que nous retrouverons bien dans Platon, mais que saint Augustin, avec l'aide de la théorie aristotélicienne de la connaissance, et, avec le solide appui du dogme chrétien de

1. *Les Dogmes catholiques*, p. 49. — 2. En vérité, ce sont les pensées mêmes de Dieu que l'âme doit contempler.

la création, a déjà parfaitement comblées. Ces lacunes consistent en ce que :

1. L'ontologisme ne montre pas comment l'âme s'élève à la connaissance rationnelle des vérités supérieures, des idées et des principes premiers, alors qu'il admet tout simplement une intuition immédiate de ces vérités.

2. Le domaine de l'idéal n'est pas assez nettement distingué de celui du réel : un être éternel ou une existence éternelle est attribuée, sans plus de façon, aux concepts universels, aux idées et aux principes premiers, comme si l'idée d'une série infinie ou d'un infiniment petit se réalisait d'elle-même.

3. Les idées humaines ne sont pas exactement distinguées des idées et des causes idéales supérieures de toutes choses en Dieu, et Dieu lui-même devient le premier et l'unique objet de la connaissance rationnelle, ou plutôt est présenté comme l'objet de notre contemplation intellectuelle ; dès lors, on ne s'explique plus que plusieurs se refusent à reconnaître Dieu ou le méconnaissent entièrement.

Néanmoins, on ne peut méconnaître que chez les Pères on trouve ça et là des idées fortement en harmonie avec la théorie platonicienne de la connaissance, comme dans saint Augustin, et, notamment, dans les œuvres de Denys, le Pseudo-Aréopagite dont les écrits, influencés par le Néoplatonisme, furent connus en Occident au IX[e] siècle [1], et dont plusieurs idées passèrent dans la mystique comme dans la théologie de saint Bonaventure.

La plus parfaite connaissance de Dieu, nous devons la chercher par l'ignorance, c'est-à-dire par l'union réalisée, au dessus de notre intelligence, avec la lumière divine, quand cette intelligence se laisse éclairer par les rayons de cette lumière, une fois qu'elle s'est retirée de toute chose finie et d'elle-même [2].

1. V. l'*Hist. des Dogmes*, III, p. 13 (éd. all.). — 2. Dion. Ps. Areop., *De div. nom.*, c. 7, § 3 : Καὶ ἔστιν αὖθις ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις, ἡ δὶ ἀγνωσίας γιγνωσκομένη, κατὰ τὴν νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς, ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν, ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος.

§ 7

L'éternité, l'immensité, la simplicité, l'omniscience de Dieu d'après saint Augustin.

1. A Dieu appartient en propre, par opposition au temps et au caractère temporel des choses, l'éternité, et le fond de cette éternité apparaît à l'intelligence humaine d'autant plus mystérieux qu'elle cherche davantage à le pénétrer. Elle est d'abord le contraire du temps et nie de Dieu une imperfection des choses finies; puis, elle fait de Dieu l'auteur et le dominateur de tous les temps et le plus simple, le plus immuable, le plus parfait des êtres. Le contenu de cette notion présente une matière d'autant plus riche que nous déterminons davantage son contraire, le temps et le caractère temporel. Il reste toujours ici, pour la raison humaine, un problème excessivement difficile, car l'idée de temps est une de ces idées supérieures et universelles qui s'imposent pour ainsi dire spontanément à nous et se trouvent au fond de tous nos jugements sur les choses finies.

Pour Aristote[1], le temps était la mesure ou le nombre du mouvement, et, par là, il n'entendait pas simplement le mouvement des choses corporelles, mais, en général, le devenir ou le passage du possible ou potentiel au réel. Le temps, au sens objectif, est donc lié au mouvement et au devenir successif, mais n'est pas identique au mouvement; celui-ci, en effet, peut être rapide ou lent, tandis que le temps est toujours en un progrès continu et incessant. Le temps ne résulte du mouvement que du moment où celui-ci est divisible, mesurable et susceptible d'être compté ; il n'apparaît que quand le mouvement se produit en une série de parties successives l'une à l'autre, susceptibles d'être séparées l'une de l'autre par des points et d'être comptées; un de ces points, c'est le présent,

1. *Phys.* IV, 11 (éd. Berol, I, 219). Ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον

qui est la limite entre le passé et l'avenir. Cependant, les parties qui constituent le temps ne sont pas dans la réalité séparées l'une de l'autre; elles ne peuvent l'être que dans la pensée; objectivement, elles sont plutôt dans un écoulement continu. Mais, s'il est possible de mesurer le temps, il est possible aussi de mesurer le repos en tant que durée entre la fin d'un mouvement et le commencement de l'autre. Cela seul qui, de sa nature est incapable de mouvement, reste en dehors du temps, par exemple le nécessaire, l'impossible, l'éternel. Sans doute, Aristote admettait un mouvement du monde sans commencement et sans fin, et il mettait en somme l'être du monde, aussi bien que sa substance et que sa durée, en dehors du temps, parce qu'il ne voyait aucune contradiction à ce que le mouvement des choses du monde divisible et susceptible d'être compté dans ses parties fût sans commencement, pourvu qu'une cause supérieure, éternelle, mais en même temps immuable et immobile, Dieu, fût admise comme la cause de tout mouvement[1].

Voyons comment saint Augustin dépassa toutes ces conceptions philosophiques et sut mieux comprendre le temps d'après la nature finie des choses créées tout en remarquant plus profondément la différence entre l'éternité et le temps, entre Dieu et la créature. Le temps au sens objectif, le temps intérieur, le caractère temporel, ne s'attache qu'aux choses finies et changeantes, dans la mesure où se manifeste en elles un changement de l'avenir, du présent et du passé. Sans ce changement dans les choses, sans leur passage de l'avenir au passé, il n'y aurait plus de temps, soit que leurs phénomènes ou mouvements forment d'après Aristote la trame des changements, soit que leur être subisse souvent, dans les choses de la nature, de multiples métamorphoses, soit que leur durée, alors que l'existence dans les êtres spirituels reste sans changement, n'en subsiste pas moins séparable de l'être et naturellement mesurable, en tant que conditionnée par la volonté de Dieu qui la conserve. Le temps ne s'attache donc ainsi

1. Arist., *Phys.* VIII, 5; *Metaph.* XIII 6 c. 7.

qu'aux choses finies qui sont soumises au changement et qui, en tant qu'appelées du néant de l'être, restent encore toujours voisines du néant[1]. Le temps lui-même n'est donc qu'une course de l'avenir, qui n'est pas encore, au passé qui n'est plus, par le présent qui ne doit son apparence d'être qu'à l'être éternel, et qui devient le temps par le fait qu'au moment même où il existe il devient le passé ou le non-être[2]. Un présent qui dure toujours, voilà l'éternité; mais notre présent n'est que la limite entre le passé et l'avenir. Le néant est ainsi attaché au temps, tandis que l'éternité est l'être même.

Mais, si le temps n'existe pas, pour ainsi dire, comment pouvons-nous, se demande-t-on, parler d'un temps long ou court? Qu'est-ce donc ce que nous partageons et mesurons? Les temps passés n'existent plus dans la réalité, pas plus que les futurs n'existent encore. Ce qui est mesuré ce ne sont donc pas, à proprement parler, ces temps passés ou futurs, mais les temps qui passent, c'est-à-dire le rapport de l'avenir et du passé à ce point du présent fixé dans la pensée[3].

Mais si le passé et l'avenir appartenaient absolument au néant, leur rapport au présent ne saurait être ni compté ni mesuré. En réalité, ils appartiennent au réel par un autre côté, car l'avenir comme le passé existent en certaine manière dans le même esprit, l'un dans la prévision, l'autre dans la mémoire, et il arrive ainsi que le temps peut être mesuré et

1. Aug., *Conf.* XI, c. 14, § 17 : Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio ; fidenter tamen dico scire me quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et, si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset non esset praesens tempus. — 2. Ibid. : Praesens autem, si semper esset praesens, nec in praeteritum transiret, jam non esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa ut sit illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse? — 3. Ibid., c. 16, § 21 : Metimur etiam quanto sit brevius aut longius illud tempus quam illud, et respondemus duplum esse hoc vel triplum, illud autem simplum, aut tantum hoc esse quam illud. Sed praetereuntia metimur tempora cum sentiendo metimur; praeterita vero quae jam non sunt, aut futura quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere posse quod non est?

compté. « A proprement parler, on ne peut donc pas dire : il y a trois temps, le passé, le présent et l'avenir; mais on doit dire : il y a trois temps, à savoir le présent du passé, le présent du présent et le présent du futur[1] ».

Avec cette explication, saint Augustin ne prétend pas, comme Kant, faire du temps une simple catégorie inhérente à l'esprit et à laquelle ne correspondrait dans le monde aucune réalité. Il est[2] plutôt de l'avis d'Aristote qui soutient que pour concevoir, mesurer, compter et apprécier le temps, il faut un esprit pensant, qui sache fixer par la pensée la réalité saisie dans un perpétuel écoulement, la comparer et rapporter l'une à l'autre, une pensée qui par conséquent se tienne, pour ainsi dire au dessus de l'écoulement des choses et puisse fixer son rapport à un point immobile. Le mouvement divisible des choses subsisterait, alors même qu'il n'y aurait aucun esprit pensant pour s'occuper de le compter et de le mesurer.

Saint Augustin aborde ensuite les diverses définitions du temps. Il rejette tout d'abord celle de Platon, qui identifie le temps avec le mouvement des astres. Les astres sont bien doués d'un mouvement régulier et ils servent ainsi aux hommes à marquer le temps; la sainte Écriture, dans le chapitre premier de la Genèse, leur assigne déjà cette fonction. Mais il y aurait encore un temps, alors même que les astres n'existeraient pas ou auraient un cours irrégulier[3].

Le saint docteur n'accepte pas davantage qu'on définisse le temps le mouvement des corps (*motus corporum*). C'est plutôt avec le temps que nous mesurons le mouvement des corps; ce mouvement peut être lent ou rapide, le cours du temps n'en est pas moins toujours le même. Du reste, ce n'est pas seulement le mouvement, mais aussi le repos ou l'arrêt des choses que nous mesurons avec le temps, en prenant pour mesure une unité déterminée[4]. Le temps est donc une cer-

1. Aug., *Confess.* IX, c. 10, § 26. — 2. *Phys.* IV, 14 (ed. Berol. I, 223) : Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἔστι ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. — 3. Aug., *Conf.* XI, c. 23, § 30. — 4. Aug., *Conf.* XI, c. 24, § 31 : Cum itaque aliud sit motus corporis, aliud quo metimur quamdiu

taine étendue *(distentio quaedam)* dans le successif. Augustin n'a pas cependant donné avec tout cela une définition suffisante, et adéquate du temps, car il ajoute que le temps est bien une mesure du mouvement, mais lui-même est mesuré à son tour[1], et en vérité, non comme futur ou passé, mais dans son passage du futur au passé *(praetereuntia tempora non praeterita)*. Mais il ne peut en être ainsi que quand le passé et le futur deviennent en quelque sorte présents et existants dans la mémoire et dans la prévision de notre esprit[2]. « Il n'y a donc, pour ainsi dire, pas de temps futur qui soit long, dans le long futur, c'est l'attente du futur qui est longue, il n'y a pas davantage de long passé, mais un long souvenir du passé[3] ». En attendant, à côté de ce qui s'écoule et qui change, il faut quelque chose qui persiste et qui dure avant que le temps puisse être saisi et mesuré comme tel.

Par là le temps n'existe que là, où il y a des créatures changeantes, dans lesquelles quelque chose passe du futur au passé; et il n'y avait pas de temps avant que le monde fût. Il est donc insensé de demander ce que Dieu a fait avant la création du monde, ou comment il lui est venu à l'esprit, dans le temps de faire quelque chose, alors qu'auparavant il n'avait encore rien fait? Le temps n'a commencé qu'avec le monde, car Dieu en tant qu'éternel était élevé au-dessus de tout temps, et c'est lui qui a appelé le temps à l'existence « Qu'ils comprennent, dit saint Augustin, que toi, l'éternel créateur des temps, tu étais avant tous les temps, et qu'aucun temps, aucune créature n'étaient coéternels à toi, alors même qu'il y en aurait eu au-dessus des temps[4] ».

sit, quis non sentiat quid horum potius tempus dicendum sit? Nam etsi varie corpus aliquando movetur, aliquando stat, non solum motum ejus, sed etiam statum tempore metimur. — 1. Ibid., c. 26, § 33: Metior motum corporis; tempore item ipsum tempus non metior? — 2. Ibid., c. 27, § 36: In te, anime meus, tempora metior, noli mihi obstrepere. — 3. Ibid., c. 28, § 37. — 4. Ibid., c. 30, § 40. Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant etiam vanitatem loqui. Extendantur etiam in ea quae ante sunt et intelligant te ante omnia tempora æternum creatorem omnium temporum, neque ulla tempora tibi esse coæterna, nec ullam creaturam, etiam si est aliqua supra tempora. Cf. *De Gen. c. Manich.* 1, c. 2, § 3.

Mais que veut dire le saint docteur avec cette proposition : « alors même qu'il y aurait eu une créature au-dessus des temps » ? En quel sens cette créature n'est-elle pas coéternelle à Dieu. Il revient sur ce point, dans le livre suivant de ses Confessions, et parle de deux êtres finis, qui, dans un certain sens élevés au-dessus des temps, ne seraient pas néanmoins coéternels à Dieu, mais auraient eu un commencement d'existence. Dans ces deux êtres, suivant l'opinion de saint Augustin, il ne se produit aucun changement ni développement ; ils ont une certaine espèce d'immutabilité et sont par là élevés au-dessus du temps, mais l'éternité ne peut leur être attribuée, car leur durée dans l'existence pourrait encore toujours être mesurée, puisqu'ils ont eu un commencement d'existence.

Ces deux êtres doivent être d'abord les esprits purs, qui furent soumis à l'épreuve et appelés tout de suite à contempler Dieu et à partager son immutabilité, et ensuite la matière informe *(materia prima sive informis)* qui servit de base, comme première substance potentielle, à toutes les divers formations de création matérielle. C'est sans doute l'un et l'autre de ces deux êtres qui sont désignés dans le premier verset de la Genèse par les mots « ciel et terre » c'est là encore qu'il est dit que le temps proprement dit ne commença que le premier jour de la création avec la formation ou élaboration de la matière informe [1].

Pour les esprits purs, le saint docteur admet qu'ils furent créés au commencement du temps, qu'ils subirent leur épreuve en un instant, le premier de leur existence, et qu'ils furent aussitôt élevés à la contemplation de Dieu Ils avaient dans leur nature possibilité de se détourner de Dieu ; mais cette possibilité leur a été enlevée par la vision de Dieu, et elle a

1. Aug., *Conf.* XII, c. 12, § 15 : Quibus consideratis, quantum donas, Deus meus, quantum me ad pulsandum excitas ; quantumque pulsanti aperis, duo reperio quae fecisti *carentia temporibus*, cum tibi neutrum coaeternum sit. Unum quod ita formatum est, ut sine ullo defectu contemplationis, sine ullo intervallo mutationis, quamvis mutabile, tamen non mutatum, tua aeternitate atque incommutabilitate perfruatur. Alterum quod ita informe erat, ut ex qua forma, in quam formam vel motionis, vel stationis mutaretur, quo tempori subderetur, non haberet.

fait place à une immutabilité, qui est sans doute empruntée de Dieu, mais différente de la sienne[1]. Ainsi s'explique leur élévation au-dessus du temps. Celui-ci en effet se réalise, comme il a été dit plus haut, par le fait que le futur passe au passé, que le domaine du futur devient de plus en plus petit et celui du passé de plus en plus grand, jusqu'à ce que le but atteint et le passage achevé il se produise une certaine participation à l'immutabilité divine et que la mémoire et la prévision se changent en une éternelle contemplation de Dieu[2].

Même à la matière informe saint Augustin attribue une certaine élévation au-dessus du temps, au sens ordinaire, parce que les changements n'entrent chez elle qu'au moment où les formes s'unissent à la matière. Seulement on pourrait objecter que cette matière informe, en tant que substratum et substance potentielle de toutes choses, était bien un postulat de notre raison, mais n'avait en soi aucune réalité et ne pouvait même pas être conçue comme existante. Saint Augustin admet bien aussi cela. Néanmoins cette matière a une certaine existence; elle tient le milieu entre l'être et le non-être, ou bien elle est une substance potentielle et, comme telle, supérieure aux changements, puisqu'elle est leur substratum indispensable[3]. Elle n'a pas existé, quant au temps, avant la matière formée ou animée, pas plus que les tons n'existent, quant au temps, avant le chant qui se constitue et se forme d'après ces tons; elle est cependant antérieure pour l'origine, et, séparée de la forme, elle n'est pas, comme telle, soumise au temps, parce qu'il n'y a eu aucun temps où elle eût une existence sans forme et sans détermination[4].

1. Ibid., c. 15, § 22: Estne ista domus Dei non quidem Deo coæterna, sed tamen secundum modum suum æterna in cælis, ubi vices temporum frustra quaeritis, quia non invenietis? Supergreditur omnem distentionem et omne spatium aetatis volubile, cui semper inhaerere Deo bonum est. Est, inquiunt. — 2. Ibid., c. 19, § 28 : Et verum est quod omne mutabile insinuat notitiae nostrae quandam informitatem, qua formam capit, vel qua mutatur et vertitur. Verum est nulla tempora perpeti quod ita cohaeret formae incommutabili, ut quamvis sit mutabile, non mutetur. — 3. Ibid., § 28 : Verum est, informitatem, quae *prope nihil est*, vices temporum habere non posse. — 4. Aug., *Conf.* XII, c. 29, § 40: Quis deinde

On peut donc le dire, les esprits purs et la matière informe ont été créés avant le temps, ils ne sont donc pas coéternels à Dieu. Le temps n'en tombe pas moins sur la durée de leur existence ; ils ont eu, en effet, un commencement, quoique leur être par grâce et par décision divine soit devenu immuable. Mais en Dieu, l'être est identique à l'existence, comme à la durée ; son être est nécessaire, sa durée incommensurable, car elle n'est dépendante de rien autre chose en dehors de lui, tandis que la durée de l'esprit fini, dépend de la volonté de Dieu qui la conserve ; elle n'est pas davantage divisible, car elle forme le présent sans division.

2. De même qu'au-dessus du temps, Dieu est élevé au-dessus de tout espace, inétendu, incommensurable, présent partout.

Aristote avait défini l'espace la limite immobile du corps qui entoure un autre corps[1]. Il avait appelé cette limite immobile, parce qu'il ne voulait pas entendre, comme espace le périmètre de tout corps pris à part ; celui-ci, en effet, se meut avec le corps tandis que l'espace, doit rester immobile. Mais dans cette définition il s'était trop borné à regarder l'espace extérieur et avait laissé en dehors de son attention les qualités qui font qu'une chose devient spacieuse, ou est dans l'espace. En outre, en voulant préciser cette notion de limite immobile, il avait dû faire bien des suppositions sans preuves,

sic acutum cernat animo, ut sine labore magno dignoscere valeat quomodo sit prior sonus quam cantus, ideo quia cantus formatus est sonus, et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem quod non est, non potest? Sic est prior materies quam id quod ex ea fit ; non ideo prior quia ipsa efficit, cum potius fiat ; nec prior intervallo temporis... Sed prior est origine, quia non cantus formatur ut sonus sit, sed sonus formatur ut cantus sit. Hoc exemplo qui potest intelligat materiam rerum primo factam et appellatam cælum et terram, quia inde facta sunt cælum et terra ; nec tempore primo factam, quia formae rerum exserunt tempora, illa autem erat informis jamque in temporibus simul animadvertitur, nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi velut tempore prior sit, cum pendatur extremior, quia profecto meliora sunt formata quam informia, et praecedatur aeternitate Creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret. — 1. Arist., *Phys.* IV, 4 (ed. Berol. 1, 212) : Ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος.

notamment celle de l'existence de cette limite immobile; encore moins avait-il expliqué l'étendue ou l'espace du monde en général. Car il admettait le ciel comme la limite du Cosmos, et c'est ce dernier seulement qui, pour lui était dans l'espace; quant au ciel ou limite du monde il était immobile, il n'était plus dans un autre espace. Le philosophe païen ne pouvait donc pas s'élever au-dessus du monde ni déterminer au delà les limites du ciel. Pour l'univers pris dans son ensemble, l'étendue devait donc s'arrêter, comme le temps mesurable. Seules les parties du monde étaient soumises à l'espace et au temps; le monde en général est soustrait au temps et à l'espace. « Parce que le ciel, dit Aristote dans le passage cité, est le dernier corps qui entoure tous les autres, il peut être dans l'espace ou plutôt dans un autre lieu, par ses parties qui se contiennent les unes les autres, mais non dans son ensemble. De même que le mouvement du ciel embrasse tous les temps, sans être lui-même dans le temps, de même la sphère du ciel embrasse tous les lieux, sans être elle-même dans un lieu, c'est-à-dire sans être circonscrite dans un lieu. Ainsi dans sa définition du temps et de l'espace, Aristote ne pense qu'au temps extérieur et à l'espace externe, à la mesure qui sert à évaluer la succession et la juxtaposition des choses, et cette mesure lui échappe des mains, quand il devrait embrasser l'ensemble des êtres, en tant que contenus dans l'espace et dans le temps. La théologie chrétienne à trouvé dans l'existence bornée des êtres finis, le fondement de l'espace interne et du temps intérieur, et en même temps de l'étendu et du temporel propre à ces êtres, le fondement de l'étendue des choses matérielles dans la séparabilité et la juxtaposition de leurs éléments, le fondement de la présence dans l'espace des esprits finis dans leur mode d'existence bornée qui fait qu'ils ne peuvent actuellement, et dans le même instant être présents par leur être ou par leur action que dans un endroit déterminé et limité des êtres finis[1].

Aussi imparfaites sont les conceptions d'Aristote sur les

1. Kleutgen, *Philosophie de l'Antiquité*, 1,594 seqq.

rapports de Dieu et de l'espace. Dieu en tant que première cause mobile n'est sans doute pas dans le temps, mais il est coéternel au monde et tout autant en dehors ou au dessus de l'espace que la limite du monde ou le ciel, mais il s'y trouve comme le ciel. Ce premier moteur est bien pour Aristote, quelque chose d'illimité, puisqu'il produit un mouvement du monde, quelque chose d'indivisible, d'incorporel, de supérieur à l'espace[1], mais il n'est point question chez lui d'une compénétration de l'espace du monde ou d'une immensité de Dieu, car il n'a pas su voir en Dieu le créateur de ce monde fini.

Voyons maintenant, comment saint Augustin a essayé d'expliquer les rapports de Dieu et de l'espace. Il avoue, dans ses *Confessions*, avoir d'abord professé sur ce point, une fois engagé dans le manichéisme, des opinions absolument erronées. De fait, il se figurait alors Dieu comme un être muni d'un corps grossièrement matériel, et il attribuait à cette matière assez de finesse pour l'empêcher de nuire à la stabilité et à l'immutabilité de son être. Il croyait donc que Dieu, grâce à cette finesse, pénétrait tout et comme un éther subtil se répandait à travers le monde entier, comme à travers un espace vide infini, au-dessus et en dehors de ce monde. Il remarque en même temps que cette opinion, qui faisait de Dieu un être divisible, lui était dictée par la fausse idée qu'il se faisait de l'espace, car il était parti de cette supposition que tout ce qui n'était pas dans l'espace, n'existait pas et équivalait au néant, tout comme le soi disant espace vide qui subsisterait dans notre représentation, quand nous le considérerions indépendamment des êtres qui remplissent l'espace ou en dehors d'eux[2].

1. Arist., *Metaph.* XI, c. 6 (ed. Berol. II) 1071 *b*, 16 seqq.; c. 7, p. 1072 *b*, 8. De cælo 1,9 (1279 *a*, 16). — 2. Aug., *Conf.* VI, c. 1, § 1 : Clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea : et hoc uno ictu conabar abigere circumvolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae; et vix dimota in ictu oculi, ecce conglobata rursus aderat et irruebat in aspectum meum et obnubilabat eum, ut quamvis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogerer per spatia locorum, sive infusum mundo, sive etiam extra mundum per infinita dif-

Dans toute cette conception se rencontraient manifestement les erreurs et les contradictions les plus grossières : Dieu n'était plus qu'un être matériel, divisible et partant limité. Abstraction faite de cela, il était contradictoire de vouloir maintenir en Dieu l'immutabilité à côté de la divisibilité, et il y avait même de l'inconséquence à parler d'une extension de cet être matériel à travers les espaces vides infinis qui, manifestement, n'étaient plus des espaces vides, si cet être matériel les remplissait et les pénétrait.

Et ce qui frappe tout d'abord, c'est que saint Augustin admette un espace vide *(locus inanis)*, le nomme même le néant étendu *(spatiosum nihil)*, et le regarde comme beaucoup plus rapproché du réel que le pur néant. Quand nous avons en effet abstrait l'idée d'espace des choses étendues, nous pouvons garder cette idée d'une qualité déterminée des choses finies et particulièrement des choses matérielles, l'étendre au delà de la sphère du réel et la porter jusque dans le domaine infini du possible, dans lequel nous pouvons nous figurer les choses spacieuses et l'étendue spacieuse continue jusqu'à l'infini. Ainsi se forme l'idée de l'espace vide en tant que naturellement illimité, et si Aristote a contesté cette idée, c'est qu'au lieu de considérer le monde comme contingent, il a admis sa nécessité, et a regardé le monde en

fusum, etiam ipsum incorruptibile et inviolabile et incommutabile, quod corruptibili et violabili et commutabili praeponebam : quoniam quidquid privabam spatiis talibus, nihil mihi esse videbatur. Sed prorsus nihil, ne inane quidem tanquam, si corpus auferatur loco et maneat locus omni corpore vacuatus, et terreno et humido et aereo et cælesti, sed tamen sit locus inanis tanquam spatiosum nihil. — Ibid., c. 1 § 2 : Ita etiam te vita vitae meae grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem, et extra eam quaquaversum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet cælum, haberent omnia et illa finirentur in te, tu autem nusquam. Sicut autem luci solis non obsisteret corpus aeris hujus qui supra terram est, quominus per eum trajiceretur penetrans eum, non dirumpendo aut concidendo, sed implendo eum totum : sic tibi putabam non solum cæli et aeris et maris, sed etiam terrae corpus pervium et ex omnibus maximis minimisque partibus penetrabile ad capiendam praesentiam tuam, occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrantem omnia quae creasti.

général comme n'étant pas dans l'espace. Cette opinion le christianisme ne l'admettait pas, Saint Augustin concluait donc en toute vérité que là, où finissait le domaine du monde réel, là commençait celui du possible et ainsi le domaine infini de l'espace vide qui embrassait le monde présent n'était pas en vérité quelque chose de réel, mais une sorte d'espace vide. Cependant ces espaces possibles supposés dans la pensée, ne sont pas l'équivalent du néant, car ils pourraient, si Dieu le voulait, devenir réels en un nombre déterminé et limité, ou bien en tant que réellement finis. Tout est, il est vrai, dominé et pénétré par Dieu, mais d'une autre façon que ne se l'imaginait saint Augustin, encore prisonnier du manichéisme. Il avait pensé qu'il fallait attribuer à Dieu un corps, très subtil, il est vrai, parce qu'il ne pouvait imaginer une existence qui ne fût dans l'espace et matérielle.

Il comprit plus tard que, même créés, les esprits avaient un mode d'existence dans l'espace plus parfait que cette étendue matérielle qu'il avait attribuée à Dieu. Ces esprits sont, en effet, dans l'espace, de même que l'être et la vie de l'esprit humain sont ici-bas, concentrés dans l'étroit espace de son corps en même temps que son action est enfermée dans une portion déterminée de l'espace. Seulement, l'âme humaine est dans le corps humain d'une façon plus parfaite qu'une matière dans une autre, car elle est toute dans tout le corps et dans chacune de ses parties, sans multiplication ni extension de son être[1].

Figurons-nous donc un esprit créé ou une âme du monde, qui aurait en quelque sorte pour corps toute la création matérielle et lui serait unie, comme l'âme humaine est unie à son corps; cette âme du monde serait tout entière dans tout l'espace matériel et dans chacune de ses parties; cette façon d'exister dans l'espace serait très parfaite; cependant ce mode d'existence différerait encore de l'ubiquité de Dieu. D'abord nous n'avons formé cette supposition que par la pensée, car le monde fini ne réalisera jamais, par l'esprit ni par la ma-

1. Aug., C. *epist. Manich.*, c, 15.

tière, une pareille unité. Cependant, alors même que nous admettrions cette impossibilité physique, comme quelque chose de réel, cet esprit créé n'en resterait pas moins attaché à l'espace ; la sphère de son être, de sa vie, de son action lui serait toujours assignée par Dieu ; il serait limité et ne pourrait jamais sortir des limites que Dieu lui a fixées.

Dieu pourrait, en dehors et à côté de cet esprit créé, appeler à l'existence d'autres êtres qui seraient là où cette âme du monde créée n'est pas maintenant. Si cette âme, avec son intelligence, pouvait aussi s'étendre au delà de l'espace qui lui est assigné et connaître Dieu, elle trouverait sa connaissance bornée, et, par la différence entre sa connaissance, sa volonté et son action encore plus bornée, elle se convaincrait d'autant plus, de son caractère limité et fini.

A Dieu appartient un mode d'existence bien plus parfait que celui qui peut être donné à un esprit fini[1]. Celui-ci n'est pas répandu à travers l'espace à la façon d'un être matériel, dont une partie serait ici et une autre là ; Dieu encore moins. Il est avec tout son être dans tout l'espace comme dans chacune de ses parties. Il n'est pas circonscrit dans l'espace ou attaché pour son action à un espace borné, comme le serait toujours un esprit fini, alors même qu'il remplirait le monde et aurait son corps en lui ; l'ubiquité de Dieu dépasse plutôt tout l'espace[2]. Il a fait les choses étendues et l'espace avec elles ; il porte continuellement en lui l'espace comme étant son créateur et son conservateur ; il n'est point circonscrit par lui, ni ne trouve en lui des limites et des bornes dans son action ; il enferme l'espace en lui-même et il a eu son être et son existence avant que le monde et l'espace existassent.

« Dieu n'est pas répandu sur tout, dit saint Augustin[3], de façon à constituer un attribut du monde ; il est l'être créateur du monde, qui régit le monde sans effort et le maintient sans peine. Il n'est pas dans les espaces étendus, comme répandu

1. Ibid., c. 19. Cf. *Ep.* 137, § 4. — 2. *Ep.* 78, § 3 : Ubique quidem Deus est et nullo continetur vel includitur loco qui condidit omnia, etc. Cf. *Ep.* 137, 4 ; 148, 1 *Serm.* 23, 5. — 3. *Ep.* 187, c. 3, § 14.

dans sa masse, parties par parties, de façon à se trouver avec une moitié dans l'une moitié du monde et avec la seconde moitié dans l'autre moitié du monde et tout entier dans le tout; non, il est tout entier dans le ciel, tout entier sur la terre et tout entier à la fois dans le ciel et sur la terre, dépassant tous les lieux, partout tout entier en lui-même (*sed in se ipso ubique totus*). » Saint Augustin explique ensuite pourquoi il dit : *Ubique et in se ipso*, alors que Dieu est présent à toutes choses, non comme dépendant d'elles et limité par elles, ou comme si sans elles il manquait quelque chose à son être et à sa vie [1]. A ces limitations sont encore soumis les esprits finis, alors même qu'ils auraient reçu de Dieu la plus parfaite des existences. Cette présence dans l'espace est toujours un don de Dieu, non une nécessité inhérente à leur être, ni un privilège essentiel à leur être, elle est de plus dépendante et enfermée dans les bornes et les limites déterminées de l'espace; elle reste toujours dominée par l'espace. Au contraire, Dieu a son existence et sa vie en lui-même, indépendante de tout espace, parce qu'il est en lui-même le plus simple et le plus parfait des êtres; à lui appartient l'inétendue.

En même temps, il n'est pas loin de l'espace, mais actuel et présent avec tout son être à tout l'espace et à chacune de ses parties; non pas comme s'il en était circonscrit, ou s'il était pour son action resserré par quelque autre dans un espace déterminé, mais en être qui a créé l'espace, le conserve continuellement et le pénètre comme un principe de conservation et de durée. Il est si peu entouré et limité par l'espace que, à côté de l'espace créé, il pourrait encore appeler à l'existence des mondes sans nombre sans en être réduit à se mouvoir en dehors de son existence et de sa vie pour être présent à ses espaces qu'il voudrait encore créer.

Ce rapport de Dieu à l'espace, on l'a plus tard dénommé l'immensité, quoique, d'après sa signification, le mot immen-

1. Ibid., c. 6, § 18 : Ubique scilicet quia nusquam est absens. In seipso autem, quia non continetur ab eis quibus est praesens, tanquam sine eis esse non possit.

sité désigne la même chose que l'inétendue, à savoir cette propriété de Dieu de n'être point contenu, ni par l'espace réel, ni par les espaces vides, ni par ces espaces possibles que Dieu pourrait encore créer par sa libre volonté, et dans lesquels il se trouverait encore tout naturellement présent en cas de création. Saint Augustin signale cette propriété en d'autres endroits, quand il dit : « Combien Dieu devient-il plus parfait avec sa nature spirituelle, immuable et vivante, par le fait qu'il ne peut s'étendre comme un son et se partager en un temps, et n'a besoin ni d'éther ni d'air pour se rendre présent et pouvoir se trouver tout entier dans toutes les choses et dans chacune d'elles, tout en restant en lui-même immuable dans son éternelle durée ?[1] »

Dieu possède ainsi dans son être, d'après saint Augustin, la puissance de se rendre parfaitement présent à tous les espaces qu'il veut créer, sans être limité par eux ; il ne subit aucun changement ou mouvement pour assurer sa présence dans les choses finies ou pour étendre sa présence aux espaces encore à créer ; mais de même que, dans son être infini qui embrasse tout, il a appelé ce monde du néant à l'être et le conserve par sa présence ; de même en serait-il exactement pour les espaces qu'il pourrait encore créer[2]. Pour Dieu, il n'y a aucune limite à la vie, ni à l'action, parce que sa vie et son action sont son être même, infini et sans limites. Mais pourquoi avec cette égale présence dans toutes les parties de l'espace et dans tous les êtres étendus, l'action de Dieu sur les diverses créatures présente-t-elle des différences, et sa présence prend-elle parfois, par exemple dans les âmes des justes, le caractère d'une habitation riche de grâces? Cela ne tient pas à une conduite différente de Dieu, mais plutôt aux diverses dispositions des âmes humaines ; d'elles il dépend que Dieu fasse chez elles un séjour sanctifiant et plein de grâces, car il est prêt à communiquer ses grâces à toutes.

1. Aug., *Ep.* 187, c. 6, § 19. — 2. *Ennar. in Psalm.* 122, § 4 : Vae illi, si se substraxerit Deus; quia ipse cadit; nam Deus semper in se manet. In quibus nos habitamus, ipsa nos continent; in quibus Deus habitat, ipse illos continet.

3. Dans les luttes contre l'erreur d'Eumonius, la simplicité de Dieu avait été déjà expressément mise en lumière, et les trois Cappadociens s'étaient attachés à repousser les conséquences qu'on tirait d'une fausse conception de cet attribut, ils l'avaient défendu contre une exagération exclusive, qui allait, par respect pour la simplicité de Dieu, jusqu'à nier en lui toute détermination d'attributs. A côté de la simplicité de Dieu, ils enseignaient une distinction κατ'ἐπίνοιαν de l'être divin et des attributs de Dieu.

Saint Augustin s'occupe donc, lui aussi, de ces opinions eunomiennes, mais plus encore de l'importance positive donnée à la simplicité de Dieu ; car, comme nous l'avons vu, c'est cette simplicité qui fait comprendre les rapports de Dieu au temps et à l'espace, son éternité et son incommensurabilité. Dans cet attribut de la simplicité s'exprime, pour ainsi dire, l'absolue perfection de Dieu, supérieure à toutes les choses finies. Toute la perfection des êtres finis consiste, en effet, dans ce qu'ils participent, dans le plus haut degré possible, aux idées universelles des diverses perfections. La propriété et la perfection des choses finies n'est pas seulement quelque chose d'universel qui pourrait échoir à plusieurs ou plutôt à une série infinie d'êtres finis, distincte de tout être individuel; elle est aussi le faible reflet d'une perfection plus haute de l'être divin, rien de plus.

Tout ce que nous connaissons par notre intelligence dans les choses finies, nous devons le concevoir comme quelque chose d'universel qui peut être réalisé non seulement dans tel individu, mais aussi dans d'autres êtres innombrables. Car avec notre intelligence nous nous élevons au-dessus des choses contingentes du monde extérieur, jusqu'à cette vie d'après laquelle Dieu a créé les êtres et qu'il a formée d'après son propre être divin.

Mais l'être divin, en tant que le plus parfait de tous, ne peut exister que dans l'unité ; il n'a pas été créé ou formé d'après un modèle supérieur universel, l'être de Dieu est un être existant par lui-même, un être absolu et nécessaire ; sa perfection forme avec son être quelque chose de substantiel-

lement un ; Dieu est donc la bonté même. Il n'est pas bon dans le sens qu'il participerait à la bonté dans une mesure limitée, ou d'une façon contingente, ou par suite d'une communication venue du dehors, ou seulement pour un temps déterminé, ou d'une manière sujette à disparaître[1]. Toutes ces suppositions ne seraient que possibles, si la bonté existait comme quelque chose de supérieur à Dieu ou, en d'autres termes, si Dieu n'était pas l'être le plus parfait. En Dieu, il n'y a donc aucune différence réelle entre la substance et la qualité, ni davantage entre les divers attributs[2]. « En Dieu, dit saint Augustin[3], tout ce qu'on dit de lui est identique. Car en lui sa puissance n'est pas une chose, sa sagesse une autre, sa force une autre, et sa justice une autre, ou sa sainteté une autre. Quelques qualités que vous attribuiez à Dieu, elles ne disent rien de réellement différent, et aucune n'est une expression adéquate à la vérité.

La raison de cette diversité dans la détermination des attributs réside principalement dans la faiblesse de la connaissance humaine, qui ne peut se faire une idée de Dieu que par analogie avec les choses finies. Mais toujours il faut considérer les divers attributs de Dieu à la lumière de son unité et de sa simplicité, si on ne veut les faire descendre au niveau des imperfections humaines. Il en est de la perfection de Dieu comme de la lumière du soleil qui, en épandant ses rayons, les reflète ici sous une couleur, là sous une autre. De même la perfection de Dieu, suivant qu'elle entre en relations et en rapport avec tel ou tel aspect du monde fini, fait briller un éclat différent et reçoit une dénomination spéciale[4].

1. Aug., *Ennar. in Ps.* 134, §§ 3, 4. — 2. *De civitate Dei*, XI, c. 10, § 2 : Propter hoc itaque natura dicetur simplex cui non sit aliquid habere, quod vel posset amittere ; vel aliud sit habens, aliud quod habet, sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem aut aer lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. — Cf. Ibid., § 3 : Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione, vel divina vel sapientia vel beata sunt. — 3. *Sermo* 341, c. 6, § 8. — 4. Aug., *Serm.* 341, c. 6, § 8 : In Deo autem omne quod dicetur idipsum est. Neque cum in Deo aliud potestas et aliud prudentia, aliud for-

Comment Dieu est au-dessus de toute composition métaphysique de puissance et d'acte, de substance et d'accident, saint Augustin l'avait étudié, au moins implicitement, quand il s'était occupé de ses rapports avec le développement du temps; il y revient d'une façon spéciale dans ses livres sur la Trinité, dont nous aurons à nous occuper dans notre second chapitre. En Dieu, il n'y a, d'après lui, rien d'accidentel; il ne commence pas par être une puissance qui peu à peu se transforme en acte; il est la plus pure actualité.

4. L'omniscience de Dieu, notamment dans la prévision des actes futurs libres, et le moyen de la mettre en harmonie avec la liberté des créatures, est un de ces problèmes dont la solution a tenté la plupart des Pères de l'Eglise. Saint Augustin [1] remarque que, à son époque, plusieurs avaient fait naufrage dans la foi pour n'avoir pas su résoudre les contradictions apparentes de ces deux questions. Aussi se sent-il plus particulièrement porté à entreprendre cette tâche. Quant à mettre en discussion la vérité de l'un ou l'autre de ces deux points de doctrine, il ne pouvait en avoir la pensée, puisque jamais le doute n'avait prévalu dans l'Eglise sur cette doctrine révélée. Mais comment a-t-il résolu les contradictions apparentes et tenté de mettre d'accord ces deux vérités?

Tout d'abord la prévision certaine et infaillible ne suppose pas la nécessité préalable de l'objet sur lequel elle porte; en effet, Dieu prévoit bien ses propres manifestations au dehors, et elles n'en deviennent pas pour cela nécessaires [2]. La connaissance de Dieu ne changera donc rien à la libre décision de

titudo, et aliud justitia aut aliud castitas. Quidquid horum de Deo dictis, neque aliud et aliud intelligetur et nihil digne dicitur : quia haec animarum sunt, quas illa lux perfundit quodam modo et pro suis qualitatibus afficit; quomodo cum oritur corporibus lux ista visibilis. Si auferatur, unus est corporibus omnibus color : qui potius dicendus est nullius color. Cum autem illata illustraverit corpora, quamvis ipsa unius modi sit, pro diversis tamen corporum qualitatibus diverso eos nitore aspergit. — 1. *De lib. arb.* III, c. 2, § 3 seqq. — 2. Ibid. c. 3, § 6 : Nonne igitur caves, ne tibi dicatur, etiam ipsum quaecumque facturus est non voluntate, sed necessitate facturum, si omnia quorum Deus praescius est necessitate fiunt, non voluntate?

l'homme; il connaît, en effet, toutes les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et telles qu'elles se réalisent : les nécessaires comme nécessaires, les libres comme libres. Sa connaissance serait même imparfaite[1] s'il connaissait les choses autrement qu'elles sont en soi. Voudrait-on objecter contre cette conception que l'acte libre en tant que libre ne saurait être perçu avec une certitude infaillible, puisque d'après sa nature il peut se produire de telle façon ou de telle autre, en sorte qu'une prévision infaillible d'un futur libre est ainsi impossible, même pour Dieu, vu qu'elle implique contradiction? on omet de remarquer que Dieu ne connaît pas les futurs libres d'une certitude infaillible dans leurs causes finies et libres, mais qu'il les contemple comme quelque chose d'actuel. Il n'est pas besoin d'une nécessité interne préalable pour connaître quelque chose qui se produit comme infailliblement; il suffit d'une nécessité consécutive ou d'une actualité[2]. De même que nous pouvons voir le présent et le passé avec certitude, sans qu'il se produise en vertu d'une nécessité intime; de même le futur peut être en Dieu l'objet d'une prévision infaillible, alors même qu'il s'accomplit avec liberté. Devant la connaissance de Dieu passé, présent ou futur n'ont, en effet, aucune différence, comme devant la connaissance humaine qui devient, suivant la différence de l'objet, souvenir, intuition, mémoire. La connaissance de Dieu est une intuition immuable, devant laquelle le passé et l'avenir sont aussi actuels que le présent. Dieu embrasse tous les temps et peut ainsi connaître le futur aussi infailliblement que le présent, qu'il se produise avec liberté ou avec nécessité[3].

1. Ibid., c. 3, § 8 : Cum enim sit praescius voluntatis nostrae cujus est prescius ipsa erit... Non igitur per ejus praescientiam mihi potestas adimitur, quae propter ea mihi certior aderit quia ille, cujus praescientia non fallitur, ad futuram mihi esse praescivit. — 2. Aug., *De lib. arb.*, c. 4, § 10 : Sicut itaque non sibi adversantur haec duo ut tu praescientia tua noveris, quod alius sua voluntate facturus est : ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt. — 3. *De civit. Dei*, XI, c. 21 : Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine

Dans la suite, les Pères de l'Eglise n'iront guère au delà de cet essai d'explication. Saint Augustin, dans ce qu'on vient de dire, a indiqué les pensées fondamentales, quoiqu'il reste encore et qu'il doive y rester toujours assez de mystère, tant que nous aurons, pour ainsi dire, à saisir le fini au moyen de l'infini. Dieu ne contemple certainement pas le futur de la même façon que nous voyons le présent, car l'intelligence divine ne peut s'expliquer par une action du fini sur la connaissance de Dieu, à la façon d'une perception passive : il reconnaît à la fois tout en soi-même. Et cela reste pour nous un mystère impénétrable plus profond encore, si nous songeons à l'infaillible connaissance du futur conditionnel qui ne se réalisera jamais, mais qui se réaliserait seulement sous certaines conditions et qui, à ce titre, ne peut être présent pour Dieu, comme quelque chose de réel. Comme tous les autres Pères, saint Augustin admet cette connaissance en Dieu[1]; et lorsque les semi-Pélagiens font un usage exagéré de cette soi-disant *scientia media* qui doit leur permettre d'expliquer à elle seule la prédestination et la réprobation des petits enfants, saint Augustin ne conteste pas en Dieu cette connaissance des futurs conditionnels, il réprouve seulement l'application qu'en faisaient volontiers les semi-Pélagiens dans la doctrine de la grâce; ce qui veut dire qu'il rejeta l'opinion des hérétiques qui prétendaient que Dieu, prévoyant les mérites futurs et conditionnels des enfants morts après le baptême, les appelait à lui dans sa béatitude, tandis qu'il en laissait mourir d'autres sans baptême, parce qu'il avait prévu leurs démérites futurs et conditionnels. Dans l'intérêt de la doctrine de la grâce, saint Augustin remarque, dans les passages que nous venons de citer, que Dieu ne connaît pas les mérites futurs et conditionnels, comme des actes de l'homme

longe alteque diverso. Ille quippe non ex hoc in aliud illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem quae temporaliter fiunt et futura nondum sint, et praesentia jam sint, et praeterita jam non sunt, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat. — 1. *Ep.* 102. *De praed. sanct.*, c. 9, § 17. *De dono persev.*, c. 9, § 23. Cf. plus bas, § 72.

seul, mais principalement comme des effets de sa grâce. Mais pour les rapports de cette *scientia media* avec la doctrine de la grâce, il en sera question en un autre endroit.

§ 8

Quelques définitions des attributs de Dieu chez saint Jean Damascène

La doctrine de l'essence et des attributs de Dieu fut l'objet d'études trop paisibles et trop scientifiques des divers Pères pour fournir une riche matière et occasion à des controverses dogmatiques, comme la doctrine de la Trinité et de l'Incarnation. Il n'est donc pas nécessaire d'exposer, pour montrer leur accord, les sentiments de tous les autres Pères qui, du reste, n'égalèrent, ni pour la profondeur ni pour l'exactitude, les conceptions de saint Augustin. Un d'eux, cependant, mérite une étude particulière, parce qu'il marque, pour l'Eglise grecque, le terme de la période patristique; nous voulons parler de saint Jean Damascène. Dans ses écrits dogmatiques, entre lesquels il faut nommer ses quatre livres : *De la foi orthodoxe*, il s'attache de préférence à saint Grégoire de Nazianze et tente le premier un essai de synthèse de la théologie des Pères grecs.

1. On peut donc supposer à l'avance quelle est sa doctrine sur la cognoscibilité de Dieu. Tout au commencement de son premier livre sur la foi orthodoxe, il établit que l'âme est, par sa nature, instinctivement portée à la connaissance de Dieu [1]. Il ne veut pas dire par là que nous recevions de la nature une idée parfaite de Dieu, de son essence et de ses attributs, ni même que nous connaissions immédiatement l'existence de Dieu, mais que notre connaissance et notre pensée ont un penchant naturel et sont naturellement inclinées par Dieu à s'élever forcément jusqu'à la cause première de tous les êtres. Que ce soit bien là l'opinion de ce Père, cela résulte

1. Joan. Damasc., *De orth. fid.* I, 1 : Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ'αὐτοῦ φυσικῶς εγκατέσπαρται. Cf. c. 3.

de ce fait que, dans la conclusion du passage cité, il développe les preuves de l'existence de Dieu à la façon des autres Pères de l'Eglise, en partant de la considération des œuvres de Dieu. La première de ces preuves, il la tire de la mutabilité des choses finies qui, par cela même qu'elles sont changeantes, ne peuvent fournir le dernier fondement de tous les êtres. Notre pensée exige pour ces changements un fondement ou un principe d'où elle-même est sortie; il nous faut donc nous élever jusqu'au principe le plus élevé qui ne change pas lui-même, mais soit le principe de tous les changements ou des choses finies.

Il tire sa seconde preuve de l'existence permanente du monde, qui resterait inexplicable s'il n'existait un maître souverain pour dominer les forces opposées de la nature, concilier les oppositions et préserver le monde de sa propre dissolution. Il voit une troisième preuve dans l'ordre et l'harmonie du monde, son heureuse disposition; car celles-ci ne peuvent avoir leur principe dans le hasard ni dans une cause irrationnelle, mais seulement dans un créateur absolument sage.

Saint Jean exprime avec tout autant de clarté son sentiment sur la connaissance immédiate de Dieu. Comme tous les Pères antérieurs, il tient pour inadéquates les déterminations des attributs de Dieu, car toutes ont un contenu négatif ou se bornent à nier de Dieu les imperfections des choses finies ou à marquer un rapport de Dieu avec tout l'aspect du monde fini[1].

2. Sur l'unité de Dieu, saint Jean n'apporte aucun nouvel argument; dans ses explications sur la simplicité de Dieu, il montre la même exactitude que saint Augustin. Il donne, il est vrai, de la simplicité de Dieu en tant qu'elle consiste dans l'élévation au-dessus de toute composition matérielle, des preuves détaillées; à propos des déterminations de différents attributs qui ne portent pas atteinte à la simplicité de Dieu, il remarque seulement qu'ils ne supposent aucune différence substantielle ou essentielle en Dieu, mais nient seulement en

1. Joan. Damasc. *De orth. fid.* I, 8.

lui, comme il a été dit, des imperfections ou le caractérise dans ses rapports divers avec les êtres finis[1].

3. Quand il considère de près l'ubiquité de Dieu, il adopte la définition aristotélicienne de l'espace[2], tout en la restreignant à l'espace des choses matérielles. Mais il y a encore pour les esprits un espace spirituel dans lequel se limitent et s'enferment leur présence et leur action, si bien qu'au même moment ils ne peuvent être ou agir en plusieurs endroits à la fois[3] : ils ne sont pas pour cela, comme les créatures matérielles, liés à l'espace matériel et à ses trois dimensions. L'espace est aussi pour eux la borne et la limite de leur existence et de leur action ; ils existent l'un à côté de l'autre, se limitent réciproquement et sont en certaine manière retenus par l'espace matériel, de même que les âmes des hommes sont rattachées comme des principes formels à des corps déterminés et délimités et se meuvent indépendamment de la matière dans leur espace à elles, sans pouvoir traverser les espaces intermédiaires ou se rendre présentes à plusieurs corps dans un seul et même espace.

Dieu seul est élevé au-dessus de tout espace, sans aucune limite qui l'enferme du dehors ; seul il peut être partout actif à la fois, parce qu'il pénètre comme créateur et maître l'espace tout entier et chacune de ses parties. Dieu est à soi-même son lieu, parce que, pour ainsi parler, il ne peut être limité que par son propre être infini ; l'être et la vie qu'il a sont indépendants du monde.

1. Ibid., c. 9 : Τὸ θεῖον ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀσύνθετον. — 2. Ibid., c. 13 : Τόπος ἐστὶ σωματικός πέρας τοῦ περιέχοντος, καθ' ὃ περιέχεται τὸ περιεχόμενον. — 3. Ibid. Οὐ γὰρ δύναται κατὰ ταυτὸν ἐν διαφοροῖς τόποις ἐνεργεῖν.

CHAPITRE II

LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE TRINITAIRE A L'ÉPOQUE PATRISTIQUE

§ 9.

Saint Athanase. — Lutte contre l'hérésie arienne.

A l'époque patristique comme avant le Concile de Nicée, parmi les dogmes relatifs à la théologie au sens étroit du mot, la doctrine trinitaire fut le fil conducteur auquel se rattacha tout le reste du développement dogmatique. Alors comme jadis dans la lutte contre l'incroyance et l'erreur, elle fut le Palladium à la défense et à la consolidation duquel l'Eglise dut employer la plupart des travaux intellectuels de ses fils les mieux doués. Nous avons suivi l'épanouissement de ce dogme dans notre première période jusqu'au moment où au premier concile œcuménique les Pères flétrirent dans un symbole exact et précis et par des formules heureusement choisies la doctrine d'Arius comme une hérésie blasphématoire ; ils créèrent ainsi pour l'avenir la terminologie exacte du symbole chrétien. Mais la lutte contre l'arianisme n'en fut point terminée. Il restait à réfuter les principes dont il était parti, à repousser les objections qu'il avait soulevées contre la doctrine mystérieuse de l'Eglise sur la Trinité, à réduire à néant les raisons qu'il avait invoquées à l'appui de ses assertions, à montrer comment les nouvelles erreurs étaient en contradiction avec l'esprit du christianisme et tout le contenu de la foi, à démontrer à nouveau la doctrine de la consubstantialité du Fils et du Père, à la consolider et à faire saisir son intime connexion avec tout le christianisme. C'est à cette tâche que

s'employa tout d'abord saint Athanase, le grand évêque qui fut l'ornement du siège patriarcal d'Alexandrie.

Déjà à Nicée où il avait accompagné comme diacre son évêque Alexandre, il s'était fait remarquer dans les discussions par la pénétration de son esprit, et par ses profondes connaissances théologiques. Elevé bientôt après, l'année suivante (326), sur le siège épiscopal d'Alexandrie, il consacra toute la force de son esprit, son activité de plusieurs années à combattre la dangereuse hérésie d'Arius. Et qui aurait pu mener avec plus de succès cette tâche à bonne fin? La rare perspicacité de son intelligence le mit en mesure de percer à jour avec une précision mathématique tous les sophismes artificieux des hérétiques; grâce à l'acuité de son regard, il poursuivit ses adversaires, sur leurs chemins tortueux, jusque dans leurs derniers retranchements; avec l'extraordinaire profondeur de son esprit il put saisir la connexion la plus cachée qui existait entre le christianisme et le dogme si attaqué de la consubstantialité du Fils et du Père; avec sa force inflexible de volonté et la vigoureuse énergie de sa foi, il brava tous les dangers et toutes les persécutions, il devint une colonne sur laquelle plusieurs autres purent s'appuyer et se dresser. Placé par Dieu sur un chandelier élevé, il fit luire au loin sa lumière. Appelé à porter le drapeau de l'orthodoxie, il le préserva des moindres taches, alors que tout craquait et s'effondrait autour de lui et que le christianisme semblait succomber sous les coups de l'erreur. Comment a-t-il accompli cette tâche? c'est ce que nous allons montrer ici, en faisant voir tout d'abord comment il a su mettre à nu la fragilité et les contradictions des principes fondamentaux de l'arianisme[1].

1. Pour rendre quelque peu plausible sa conception d'un Logos-créature, mais cependant supérieur au monde, Arius avait pris pour point de départ, avec les Gnostiques et le philosophe Juif Philon, le principe dualiste que le Dieu suprême ne pouvait entrer en aucun contact immédiat avec le monde

1. Cf. Mœhler : *Athanase le Grand*, I, 242 seqq.

matériel fini. C'était là, aux yeux de saint Athanase, une idée païenne, en contradiction flagrante avec l'esprit et les doctrines du christianisme, et elle avait été qualifiée comme telle par tous les Pères adversaires des Gnostiques. D'après la doctrine de la création l'homme, en effet, n'avait pas seulement été appelé, comme le monde entier, à l'existence par Dieu lui-même pour rendre témoignage, en tant qu'œuvre de Dieu, de son auteur et de ses perfections, il avait même été créé à l'image de Dieu et appelé à remplir les desseins de Dieu à un degré particulièrement élevé. Mieux encore, l'homme avait été élevé, dans le paradis terrestre par la grâce sanctifiante, à une réciprocité d'amour et de vie surnaturelle, à des rapports de fils à père vis-à-vis de Dieu [1]; il devait ainsi se préparer ici-bas sur la terre à une contemplation éternelle de Dieu, à une union inséparable avec lui dans le ciel. Lorsque le premier homme foula aux pieds tout cela et viola librement les commandements de Dieu, il perdit alors sans doute pour lui et pour toute sa race cette communauté surnaturelle d'amour, il se vit séparé de Dieu; mais grâce au Fils de Dieu fait homme qui a formé avec l'humanité l'union la plus intime et est devenu pour elle un nouveau Père spirituel, cette faute a été effacée de nouveau et la communauté surnaturelle avec Dieu a été renouée et rendue possible à tous. Si la religion n'est que le renouvellement de l'union avec Dieu, si la religion du Christ est dans ses éléments, sa doctrine et son culte la plus parfaite qui se puisse imaginer, l'Arianisme ignore absolument l'essence même du christianisme, il rejette l'homme dans la plus sombre nuit du paganisme, en lui enlevant tout espoir, en une intime union avec Dieu. La cognoscibilité de Dieu lui est même contestée, puisque Dieu ne peut plus se révéler aux hommes ni laisser des traces de ses perfections dans ce monde qui n'est plus à lui; le péché perd sa signification, puisque cette séparation de Dieu que nous devons redouter comme son plus terrible châtiment serait l'ordre naturel des choses et dériverait de la nature même de Dieu; le plus profond mystère

1. Athan., *Orat. c. Arian.* II, 59.

du christianisme, l'Incarnation du Fils de Dieu est sacrifiée, le cœur de l'homme n'en pressent plus l'inépuisable contenu; inutile désormais de parler des rapports intimes de l'âme avec Dieu par la grâce, de la vie de l'âme juste en Dieu et en participation avec l'Esprit Saint; l'Arianisme a enlevé leurs fondements à toutes ces doctrines, et les a ensevelies sous les ruines de ses sophismes. Les Ariens qui regardent les créatures comme trop chétives pour que le Dieu suprême les ait créées, peuvent-ils songer à l'attention que Dieu, d'après l'Evangile de saint Mathieu (VI, 25-30, X, 29), porte aux passereaux sur le toit et aux lis des champs et se demander ensuite s'il est plus indigne de Dieu de créer ces êtres?

Il n'est pas moins évident qu'en niant toute communication entre Dieu et le monde fini, on niait l'idée de la perfection absolue de Dieu, car si on prétendait par là renforcer l'élévation de l'Etre divin au dessus de tout ce qui passe, on manquait complètement le but. Si Dieu, en effet, ne peut agir directement sur les êtres finis et sur le monde matériel, il est limité, pour ainsi dire, dans sa puissance et il doit perdre son titre d'absolu.

2. Avec la fragilité de cette théorie dualiste s'écroule aussi toute idée d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde. C'est donc à elle que saint Athanase s'en prend spécialement. S'il n'est pas au pouvoir de l'Etre divin d'entrer en relation avec le fini et le passager, comment cet être intermédiaire pouvait-il être créé de Dieu? Peut-être a-t-il eu besoin pour cela d'un nouveau médiateur et ainsi de suite jusqu'à l'infini? mais même alors il reste toujours à passer de l'infini au fini et à expliquer le contact des deux dans la création[1].

L'hypothèse d'un être intermédiaire dont Dieu se serait aidé comme d'un serviteur ou d'un outil pour créer le monde a été imaginée pour faire ressortir davantage la dignité et la majesté de Dieu. Et cependant elle aboutit à une conséquence tout opposée. N'est-il pas plus digne de Dieu de n'avoir pas besoin d'un tel outil pour la création des êtres

1. Ibid., c. 26.

et d'appeler toutes choses à l'existence par la vertu de sa volonté, comme l'enseigne déjà la sainte Ecriture[1] (Psalm. 113, 11. Rom. IX, 19) ?

En général l'idée d'un être intermédiaire manquait absolument de précision. De là les différentes explications que donnait Arius des rapports de cet être avec Dieu et avec le monde. De là les diverses fluctuations et fractions dans le parti hérétique. Arius voulait-il relever le côté par lequel cet être intermédiaire tenait à Dieu, il lui donnait parfois le nom de Dieu, d'immuable, de Logos. Tenait-il à faire ressortir davantage son caractère d'être créé, il l'appelait être changeant et bon par grâce. Il y avait donc de l'inconséquence pour Arius à vouloir donner à cet être intermédiaire des conditions supérieures à celles des autres créatures et à soutenir d'autre part qu'il avait été créé de rien, à lui attribuer, à lui seul, la capacité de connaître Dieu, de le faire connaître aux hommes, et à dire ensuite : le Fils de Dieu est une créature, mais non une créature comme les autres ; il a été fait, mais non comme les autres choses ont été faites[2]. C'est cette imprécision dans la doctrine des rapports du Logos et de Dieu qui donna peu à peu naissance à tant de nombreuses nuances depuis celle des Eunomiens, qui attribuaient en toute rigueur la qualité de créature au Fils, jusqu'à celle des Homoiusiens, qui ne rejetaient que la consubstantialité du Fils avec le Père, tout en consentant volontiers à admettre entre eux une ressemblance ou même une similitude de substance.

Aussi vague et aussi oscillante était la détermination des rapports de cet être intermédiaire avec le reste du monde, surtout quand il fallait indiquer quels services il avait rendus dans la création. Avait-il par la perfection de sa puissance appelé le monde du néant à l'existence ? avait-il agi dans la création simplement comme instrument ou comme serviteur

1. Ibid., c. 29 : Εἰ δὲ καὶ τὸ βούλημα μόνον ἱκανόν ἐστιν αὐτοῦ πρὸς τὴν τῶν πάντων δημιουργίαν· περιττὴ πάλιν καθ' ὑμᾶς ἡ τοῦ μεσίτου χρεία. Cf. *Orat.* I, 26. — 2. Athan., *Orat.*, II, 22.

à peu près au même titre que les anges dans la promulgation de la loi du Sinaï, ou avait-il formé le monde une fois que Dieu en eût créé la matière? Pour la première hypothèse, elle paraît à saint Athanase aussi impossible qu'aux premiers Pères la création du monde par les Eons des Gnostiques. Un être qui a été créé de rien peut former ou organiser une matière existante, il ne peut pas créer[1]. Les Ariens admettaient-ils la seconde hypothèse, ils devenaient infidèles à leur grand principe, ils enseignaient la création par Dieu et rendaient inutile cet être intermédiaire[2]. Dans le troisième cas on admettait encore la création d'une matière par Dieu ; mais la matière informe devait être beaucoup plus éloignée de Dieu que le monde organisé. De plus on ne peut même pas songer à la création d'une matière dépourvue de toute forme, et l'ordre et l'harmonie de ce monde organisé se révèlent comme l'œuvre d'un créateur extrêmement sage. Un être intermédiaire entre Dieu et le monde reste ainsi à l'état d'hypothèse insoutenable et en somme inconcevable.

3. Les Ariens niaient la production du Logos par l'essence du Père, ils la remplaçaient pour lui par la création *ex nihilo*. Ce que les païens avaient jadis opposé à la croyance d'une production en Dieu, à savoir qu'il faudrait alors supposer un partage ou un affaiblissement de la substance divine, les Ariens l'opposèrent aux orthodoxes : ils invoquèrent la simplicité et l'immutabilité de Dieu[3]. Mais, les Pères adversaires des gnostiques en avaient déjà fait la remarque : les idées de ce genre pouvaient s'entendre d'une production matérielle, non de la production du Logos en Dieu. Ils voyaient une frappante image de cette production en Dieu dans l'emission de la lumière par le soleil, dans la production de la pensée et aussi dans l'expression de la parole humaine[4].

Il n'y a là cependant que des comparaisons et de faibles copies de la mystérieuse production en Dieu. « Dieu n'est

1. Ibid., c. 21 : Τῶν γὰρ γινομένων οὐδέν ποιητικὸν αἴτιον· πάντα γὰρ διὰ τοῦ Λόγου γέγονεν· οὐκ ἄν ἐργασαμένου καὶ αὐτοῦ τὰ πάντα, εἰ καὶ αὐτὸς ὁ Λογος τῶν κτισμάτων ἦν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ἄγγελοι δημιουργεῖν δυνήσονται. — 2. Ibid., c. 31. — 3. Ibid. I, 28. — 4. *De decret. Nic. syn.* 24. *Orat. c. Ar.* II, 33.

pas comme l'homme, dit saint Athanase [1]; comme le dit la sainte Ecriture, Dieu est celui qui est, et ainsi le Logos est, en vérité, égal à lui et toujours dans son Père, comme le rayon est dans la lumière. En outre la parole humaine est composée de syllabes; elle n'a par elle-même ni vie, ni aucune force propre; elle traduit seulement la pensée de celui qui parle, et elle s'évanouit dès qu'elle a été prononcée, de même qu'elle n'était rien avant son émission; elle ne vit pas, elle n'a aucune force active, et la parole des hommes n'est pas un homme. Cela vient de ce que l'homme lui-même est fait de rien. Mais la parole de Dieu n'est pas, quoique quelques-uns l'aient dit, sans expression (προφορικός) elle n'est pas un son, et le Fils n'est pas d'avantage ce que Dieu a commandé, mais pareil à la lumière, il est le fruit parfait de la perfection. L'image de Dieu est donc Dieu même; car Dieu était le Verbe.

Les objections des Ariens contre la génération en Dieu ne sont pas ainsi bien nouvelles. Elles se tirent toutes de rapports propres au monde fini, de ce que Dieu en tant qu'être absolu et infini ne peut être connu d'après le fini que par voie d'analogie et de contraste.

Par contre la sainte Écriture en plus d'un endroit enseigne expressément cette filiation. La voix du Père céleste désigne le Sauveur comme son fils bien aimé (saint Mathieu, XVII, 5). Qui peut donc soutenir qu'il est une créature du Père [2]? Le Sauveur lui-même en plus d'un passage donne à Dieu le nom de Père (Jean XIV, 9, 10 30). Sans doute la production du Fils ou de la Sagesse reste incompréhensible pour notre intelligence finie, cependant tout ce que nous en connaissons nous persuade que de cette façon la dignité du Père et celle du Fils dans un tout autre sens sont autant sauvegardées que dans le système d'Arius. Concevoir Dieu comme Père et comme source éternelle du Fils, c'est vivifier et perfectionner pour nous l'idée de Dieu; puisqu'il n'est plus envisagé comme un Principe mort et stérile, mais comme une source de vie

1. Ath., *Orat.* II, 35. Cf. IV, 1. — 2. Ibid. I, 10; II, 32.

perpétuellement jaillissante. Ceux qui ne reconnaissent pas ce mystère de la Trinité divine en viennent aisément à attribuer l'éternité au monde pour assigner à Dieu une éternelle manifestation de sa vie dans le monde, ou bien ils font comme les Ariens et se représentent Dieu comme une source tarie ou un principe mort[1].

Par la génération, la dignité du Fils est sauvegardée d'une autre façon que chez les Ariens, qui veulent bien attribuer encore à cet être intermédiaire le nom de Fils, mais qui ne le font pas moins créer *ex nihilo*. Car qu'y a-t-il autre chose dans le mot « fils » que le fait de ne point s'approcher de Dieu du dehors comme un étranger ou un serviteur, mais d'être établi dans son être[2], de sortir de sa substance?

Il y a encore dans la génération non seulement une parenté ou une relation interne du Fils à Dieu, mais une parfaite égalité entre le Fils et le Père[3]. Les choses créées ont bien, en tant qu'êtres créés, une ressemblance avec leur Créateur et peuvent par la grâce s'élever à une relation plus intime, à un état de filiation vis-à-vis de lui. Mais elles n'ont pas cet état naturellement, et elles restent par la création encore étrangères à Dieu, alors que le Fils a la même essence que le Père. Enfin la génération marque que le Fils n'est pas un être contingent, qu'il n'a pas été appelé à l'existence par un acte libre de la volonté divine, ni ne saurait par conséquent être anéanti de nouveau. Par la génération, le Fils nous est montré comme appartenant à l'essence divine et aussi nécessaire que l'être divin lui-même.

4. Quand ils enseignaient que le Fils avait été créé par un acte libre de la volonté du Père, les Ariens soutenaient leur erreur en prétendant que toute autre conception soumettait Dieu à une contrainte et faisait provenir le Logos d'une aveugle nécessité. Dieu, sans doute, dans ses manifestations *ad extra*,

1. Ibid. I, 14. — 2. Athan., *Orat.* I, 26 : Τὰ μὲν γὰρ ἔξωθεν κτήματα ἐστι καὶ ἀφ'ἑτέρου εἰς ἕτερον μετερχεται· ὁ δὲ υἱος ἐξ ἐμοῦ ἐστι, και τῆς ἐμῆς οὐσίας ἴδιος καὶ ὅμοιος, καὶ ἀφ'ἑτέρου εἰς ἐμε γεγονῶς, αλλ ἐξ ἐμοῦ γεγεννημενος· διό καὶ ἐν ἐκεινῳ ὅλος ειμι μένων αὐτὸς ὁ εἰμι. — 3. Ibid. II, 35. *Ep. II ad Serap.* 6.

a pour règle une propre liberté de choix, notamment pour la création ; il pouvait créer ou ne pas créer ou même créer autre chose, mais il n'y a rien à conclure de là pour ses actes immanents éventuels qui sont donnés avec l'être divin. Si la liberté de choix manque dans ses actes, cela ne saurait faire supposer que le principe actif, s'il est permis de parler ainsi, soit soumis ici, dans la génération par le Père, à une nécessité supérieure, ni faire attribuer quelque imperfection à l'objet ou au fruit de l'acte producteur. Au contraire, dans le libre choix, l'objet est toujours quelque chose de contingent qui peut être ou ne pas être, qui a son commencement dans le temps et qui est aussi soumis à des changements possibles. Si donc les Pères avaient plusieurs fois répété que le Fils avait été engendré par la libre volonté du Père, ils n'avaient jamais songé à une volonté libre. Maintenant cette façon de s'exprimer devenait inexacte, car les Ariens ne prenaient le mot *volonté* (βούλημα et θέλημα) que dans le sens de *volonté libre*[1] et saint Athanase la rejette[2] : « Ce qui n'était pas auparavant et qui vient du dehors, voilà ce que Dieu veut d'une volonté libre, mais son propre Logos qu'il produit de sa propre substance, il n'en fait pas l'objet de son vouloir libre antécédent[3]. »

Saint Athanase veut donc qu'on dise : Le Fils a été produit par la nature ou l'essence du Père ; or, ce qui est produit par la nature doit être préféré à ce qui provient d'un libre choix. « Ce qui arrive par un libre choix, dit le saint docteur[4], a un commencement et a une origine autre que ce qui le produit. Mais le Fils, production de l'essence du Père, ne naît que du Père ; aussi n'a-t-il pas eu à choisir par rapport à lui, parce qu'autrement il choisirait au dessus de lui-même. Autant, en sa qualité de Fils, il s'élève au dessus de la créature, autant ce qui existe par la nature dépasse ce qui est produit par la volonté. »

1. Saint Athanase nous fait connaître (*Or.* III, 60) la proposition d'Astérius : Εἴτε προσῆκον τῷ θεῷ τὸ βούλεσθαι, καὶ ἐπὶ τοῦ πρωτοῦ γεννήματος ὑπαρχέτω τὸ κρεῖττον. — 2. Ibid., c. 61. — 3. *Orat.* III, 61. Τὰ μὲν γὰρ μὴ ὄντα ποτέ, ἀλλ᾽ἔξωθεν ἐπιγινόμενα ὁ δημιουργὸς βουλεύεται ποιῆσαι· τὸν δὲ ἴδιον Λόγον ᾽ἐξ αὐτου φύσει γεννώμενον οὐ προβουλεύεται. — 4. Athan., *Orat.* III, 62.

Il ne résulte donc pas de là que Dieu soit soumis à une nécessité supérieure pas plus qu'il n'est soumis à une nécessité étrangère dans le fait qu'il est bon et saint de sa nature. Dieu est l'un et l'autre d'après son essence, parce qu'il y a en lui-même la nécessité de l'être. Si on voulait admettre un libre choix pour la production, on ferait aussi de la paternité quelque chose d'accidentel pour Dieu et on devrait dire : « Dieu a délibéré pour savoir s'il voulait être Père ou non ». Comment Dieu peut-il être sans Logos ou sans sagesse? Autant ce titre appartient à l'essence de Dieu, autant lui appartient le Logos. Le Fils est même la volonté personnelle du Père ; comment peut-il naître par un acte libre de la volonté du Père ?[1] Le Père veut aussi bien son Fils qu'il veut sa propre essence, mais il la veut d'une volonté subséquente, non d'une volonté préalable (οὐ προηγουμένῃ βουλήσει) comme si l'acte volontaire[2] libre était la cause ou le principe du Fils ou de l'Être divin. Dès qu'on envisage le Fils comme l'objet de la volonté libre de Dieu, il faut aussitôt lui attribuer une nature contingente, car la volonté libre n'est d'après saint Athanase que le pouvoir libre entre deux ou plusieurs objets, dans le cas présent, entre produire et ne pas produire. Le Fils serait ainsi assimilé aux choses finies et contingentes[3].

5. L'argument le plus sérieux en apparence que les Ariens croyaient pouvoir alléguer en faveur de leurs propositions, c'était celui de l'origine temporelle du Fils en Dieu (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ou bien οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ). C'était à proprement parler le troisième point fondamental sur lequel ils altéraient l'idée de production en Dieu ; ils n'en prétendaient pas moins représenter l'origine du Fils non seulement comme une création *ex nihilo*, puis comme une création par acte volontaire libre, mais de plus comme une création dans le temps. Et qu'est-ce qui semblait plus vraisemblable à l'intelligence

1. Ibid., c. 64. — 2. Ibid., c. 66 : Ὡς γὰρ τὸ εἶναι ἀγαθὸς οὐκ ἐκ βουλήσεως μὲν ἤρξατο, οὐ μὴν ἀβουλήτως καὶ ἀθελήτως ἐστὶν ἀγαθός· ὃ γὰρ ἐστι, τοῦτο καὶ θελητόν ἐστιν αὐτῷ· οὕτω καὶ τὸ εἶναι τὸν Υἱόν, εἰ καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἤρξατο, ἀλλ'οὐκ ἀθέλητον, οὐδὲ παρὰ γνώμην ἐστὶν αὐτῷ... Μὴ μέντοι κατὰ Οὐαλεντῖνον προηγουμένην τις βούλησιν ἐπεισαγέτω. — 3. Cf. *Or.* I, 29.

humaine ordinaire que de voir un rapport de temps accompagner nécessairement le rapport originel du Fils avec le Père? On n'avait même pas besoin de recourir à l'idée de création, on pouvait partir de celle de production ainsi qu'elle est clairement indiquée dans la sainte Écriture et demander à l'intelligence humaine si la production ne supposait pas toujours une antériorité temporelle dans le producteur et une postériorité pareille dans celui qui était produit. Mais en général les Ariens avaient de la répugnance à employer tout haut les termes : *Création ex nihilo*, *commencement du Fils dans le temps*, et ils aimaient à cacher sous d'obscures façons de parler leurs propositions si offensantes pour la doctrine chrétienne. Ainsi en usaient-ils sur ce point avec la phrase ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, où les sujets manquaient dans la première et dans la seconde proposition. Dans cette dernière proposition le Logos seul pouvait être sujet, mais qu'est-ce qui l'était dans la première, c'est ce qu'on ne voyait pas clairement. Saint Athanase se pose cette question expressément et il pense que ce ne pouvait pas être le mot Père, parce qu'on ne pouvait pas dire du Père « il a été », mais qu'on devrait dire « il est ». Voulait-on prendre le Logos comme sujet, il en résultait une contradiction; car qu'est-ce qu'on entendait alors? le Logos était lorsqu'il n'était pas encore; on pouvait aussi bien penser que le temps était sujet de la première proposition et était désigné par le mot ποτε[1].

Saint Athanase admet en vérité que le caractère temporel est inséparablement uni à la création *ex nihilo*. La pensée que Dieu aurait pu créer peut-être un monde sans commencement ou que du moins la raison ne peut démontrer en soi la répugnance de cette hypothèse se rencontrera plus tard chez quelques scolastiques; nous ne la trouvons pas chez notre saint docteur. Il admet qu'avec l'être divin a existé en même temps le pouvoir de créer un monde, mais il soutient également qu'un monde créé de rien est toujours temporel,

1. Athan., *Orat.* I, 11.

qu'il avait donc nécessairement un commencement d'existence et qu'il pouvait être mesuré dans sa durée[1].

Mais ceci ne saurait s'entendre du Fils et de la création du Fils. La sainte Écriture lui attribue expressément en plus d'un passage l'éternité (Joan., I, 1, Apoc., I, 4. Rom., IX, 5. Hébr., I, 3. Psalm., 144-13). Par contre, à propos des choses finies, elle enseigne aussi clairement leur création dans le temps (Gen., II, 5, Prov., VIII, 23-60, Ps. XXXIX, 1, Dan., XIII, 42-20, 1)[2]. De l'éternité du Fils et de sa pleine divinité, que la sainte Écriture enseigne à plusieurs reprises, résulte déjà l'éternité de la génération ; c'est ce qu'exprime en particulier la sainte Écriture dans divers passages (Ps., II, 7 ; CIX, 3)[3].

Dire, par conséquent, comme les Ariens, que le Logos, s'il avait été coéternel au Dieu suprême, n'aurait plus été nommé le Fils de Dieu, mais son frère ou son frère jumeau, c'était une objection qui ne portait pas; il n'y avait là qu'une plaisanterie. Quand même on se bornerait à dire du Fils qu'il est coéternel à Dieu, on n'en pourrait venir à cette idée; cependant la doctrine de l'Église enseigne que le Logos est produit par le Père et a en lui son origine. L'appellation de Père et de Fils donnée à deux frères coéternels supposerait déjà une origine antérieure commune pour les deux.

L'éternité de la génération résulte donc naturellement de la vraie et parfaite divinité du Père et du Fils.

Si le Fils a été engendré de l'essence du Père, et si celle-ci est incapable de changement ou de développement dans le temps et parfaite depuis l'éternité, le Fils doit avoir aussi été produit dès l'éternité. Le Fils est la raison et la sagesse de Dieu. Nier l'éternité du Fils, c'est donc fixer en Dieu un temps où

1. Ibid., c. 29 : Ὅτι, εἰ καὶ τῷ θεῷ δυνατὸν ἀεὶ ποιεῖν, ἀλλ' οὐκ ἠδύνατο τὰ γεννητὰ ἀΐδια εἶναι· ἐξ οὐκ ὄντων γάρ ἐστι, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Τὰ δὲ οὐκ ὄντα πρὶν γένηται, πῶς ἠδύνατο συνυπάρχειν τῷ ἀεὶ ὄντι θεῷ; Cf. c. 58 ; III. 61. V. *Hist. des Dogmes*, I, 164. (2e éd). — 2. Cf. *Orat.* I, 11 seqq. — 3. Cf. Ibid. IV, 24 seqq.

il était sans raison et sagesse, où il était une source desséchée, sans vie et sans sagesse[1].

Saint Athanase relève surtout la contradiction de l'Arianisme qui prétendait faire du Fils un être fini et temporel et en même temps un membre de la divine Trinité. Dieu a dû être d'abord une monade stérile et est devenu dans le temps une Trinité dont les éléments sont même en partie absolus, en partie créés, puisque Dieu a reçu dans sa divinité des êtres créés, tels que le Fils et le Saint-Esprit. « Qu'est ce donc, s'écrie le saint docteur, qu'une divinité qui est inégale à elle-même et qui arrive à la perfection dans le cours du temps, qui d'abord n'était pas telle et qui n'est arrivée que plus tard à cette forme d'être? Vraisemblablement, elle recevra encore de nouveaux accroissements jusqu'à l'infini, et ainsi il est possible qu'elle soit de nouveau diminuée et amoindrie. »

Si les Ariens veulent opposer à la doctrine de l'Eglise d'autres subtilités : dire, par exemple, que le Fils, pour être égal en tout au Père, devra à son tour produire un Fils, ils transportent en Dieu, sans en avoir le droit, les conditions du monde fini. Si Dieu le Père est Père dès l'éternité, et cela de par son essence, comme le Fils est éternellement Fils de par son esssence, on ne peut pas songer à une série infinie de productions. Le Fils reste d'autant plus l'image du Père que, participant à sa divinité et à son immortalité, il ne change pas de rapports vis-à-vis de son Père, et partant ne devient pas Père, n'engendre pas.

Les Ariens, nous apprend encore saint Athanase, demandaient aux femmes sur le marché si elles avaient eu un fils avant d'enfanter. Mais que pouvaient-ils prouver en se référant ainsi à des rapports finis? Parce que l'homme ne peut rien former et produire qu'à l'aide d'une matière déjà existante, qui prétend donc soutenir que Dieu n'a pu former le monde qu'à l'aide d'une matière préexistante?[2]. L'antériorité

1. *Orat.* I, 19 : Πῶς τοίνυν οὐκ ἀσεβεῖ ὁ λέγων, Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός; Ἴσον γὰρ ἐστιν εἰπεῖν, Ἦν ποτε ὅτε ἡ πηγὴ ξηρὰ ἦν χωρὶς τῆς ζωῆς καὶ τῆς σοφίας. — 2. Ibid., 23.

et la succession temporelle dans la succession humaine ont leur fondement dans le caractère fini et dans le développement temporel successif. Mais, en Dieu, il ne peut être question[1] d'impuissance ni d'un passage de la puissance à l'acte dans le temps. Dieu n'a jamais pu être sans le Logos, pas plus que la lumière ne peut être sans rayon. La génération ne suppose ainsi qu'un rapport d'origine entre les personnes divines; mais l'immutabilité et la pleine divinité du Père et du Fils défendent de songer à une génération dans le temps. Les hérétiques voulaient bien invoquer la création et le créateur en prétendant que le fait de devenir Père dans le temps pouvait se concilier aussi facilement avec l'immutabilité de Dieu que le fait de devenir créateur, qui s'était bien produit au commencement du temps. Il suffisait ici à saint Athanase de marquer la différence exacte entre la créature et le Fils, entre le créateur et le Père; dans le monde fini, un homme pouvait bien être appelé artiste sans que ses œuvres d'art existassent encore; mais jamais père, tant qu'il n'avait pas de fils. Le Fils est un produit de l'essence divine, les créatures n'acquièrent leur existence que dans le temps et par un acte libre de la volonté de Dieu[2].

6. Même en admettant son origine dans le temps, les hérétiques devaient bien reconnaître toujours au Logos une supériorité; il avait dû être créé avant toutes les autres choses pour servir de moyen terme et d'instrument pour la création du monde. Mais notre docteur s'attache à montrer que cette supériorité est impossible, et si elle était possible, ce ne serait pas un avantage proprement dit. Elle est impossible; car, d'après l'opinion de saint Athanase, la création forme, pour ainsi dire, un tout organique dans lequel un membre conditionne l'autre, se rattache toujours à un autre et n'a pu par conséquent être créé avant les autres. De même que dans la création qui remplit la terre règne une unité organique et que tout d'un commun accord poursuit un seul but, ainsi doit-il en être de l'univers entier; il constitue un corps organi

1. Ibid. c. 14. — 2. Athan., *Orat.* I, 29.

que[1]. Mais, dans le système arien, le Logos n'a aucun avantage sur les autres créatures, il forme une partie intégrante de l'ensemble. Nous n'avons pas à discuter ici cettte opinion de saint Athanase qui s'appuie contre toute attente sur l'unité organique du monde et lui constitue un corps. Cependant, même dans le cas où l'on ne partagerait pas ces vues cosmologiques, son argument garderait toute sa force contre l'Arianisme. Car toujours l'être fini se réfère à d'autres, dans lesquels il trouve ses limites et avec lesquels il sert en commun à des fins plus élevées. Nous ne pouvons même pas penser le fini sans penser en même temps à le multiplier jusqu'à l'infini en tant que possible. Ceci doit s'entendre aussi de l'esprit fini, fût-il même parfait. Cette idée admet des esprits innombrables, réels; comment en serait-il créé par Dieu en une seule unité? Il s'ensuit que l'esprit conduit à la matière en tant que lieu de son action, et la matière à l'esprit en tant que support et exécuteur de ses déterminations. Admettons donc que le monde entier forme un macrocosme dont les parties se tiennent organiquement et que la sagesse divine a voulu former dans l'unité comme dans la variété harmonieuse du monde une image et un reflet d'elle-même[2], l'argument de saint Athanase s'impose alors avec une grande force de démonstration. Mais, même en admettant que cette prétendue supériorité du Logos eût été possible, les Ariens l'avaient déjà réduite à rien, en prétendant attribuer au Logos créé une intime relation avec le monde, et ils disaient déjà de lui qu'il devait servir d'instrument et de moyen pour la création. Ensuite le Logos n'avait pas même sa fin en lui-même; il n'a été créé qu'à cause des autres êtres, et au lieu d'être antérieur et supérieur à eux, il était au contraire au dessous d'eux[3].

1. Ibid. II, 28 : Καὶ ὅλως οὐδὲ ἓν μόνον, 'αλλ εκαστον τῶν γενομένων, ὥσπερ ἀλλήλων ὄντα μέλη, ἓν καθάπερ σῶμα, τὸν κόσμον ἀποτελοῦσιν. Εἰ τοίνυν οὕτω καὶ τὸν Υἱὸν ὑπολαμβάνουσιν εἶναι, βαλλέσθωσαν παρὰ πάντων, μέρος νομίζοντες εἶναι τῶν πάτων τὸν Λόγον, και μέρος οὐχ ἱκανὸν ἄνευ τῶν ἄλλων πρὸς τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ λειτουργίαν. Cf. c. 48. — 2. Ath., *Orat.* II, 81. — 3. Ibid., c. 30 : Πρῶτον μὲν ὅτι φαίνεται μᾶλλον αὐτὸς ὁ Υἱὸς δι'ἡμᾶς γεγονὼς, καὶ οὐχ ἡμεῖς δι'αὐτὸν ἐκτίσθημεν, ἀλλ'αὐτὸς δι ἡμᾶς πεποίηται.

§ 10.

Le dogme de la consubstantialité du Fils dans ses rapports avec la Rédemption.

L'Arianisme et sa large et rapide diffusion s'expliquent en partie par ce fait que depuis la conversion des masses au christianisme, sous Constantin, bien des gens se firent une idée superficielle et incomplète de la Rédemption par le Christ Comment pouvait-on se figurer autrement qu'il fût possible de rester chrétien et de regarder le Rédempteur comme une créature? Un pareil aveuglement n'était possible qu'à ceux qui ne savaient pas apprécier à sa valeur la bonne nouvelle de la Rédemption par le Fils de Dieu fait homme. Aussi saint Athanase s'était-il particulièrement efforcé de montrer quelle portée et quel contenu avait, pour l'homme ayant besoin de Rédemption, la doctrine de la pleine et véritable divinité de notre Sauveur et de sa consubstantialité avec le Père ; il avait donc fait voir comment elle formait la pierre angulaire du christianisme et comment on détruisait tout l'édifice de la religion quand on rejetait cette pierre angulaire.

1. Si dans le Christ ce n'était pas le Fils de Dieu, mais un être fini, ou un esprit simple créature qui s'est incarné nous ne sommes pas encore délivrés du péché, nous languissons toujours dans l'esclavage.

Il peut se faire, — et saint Athanase n'en doute pas, — que Dieu remette le péché par simple sentence, mais dans ce cas le règne du mal sur cette terre n'est pas à proprement vaincu et le royaume du bien reste faible et sans chef. Encore moins la rédemption de l'humanité et la rémission des péchés auraient-elles pu être opérées par une créature, car la créature a besoin pour elle-même de la grâce de Dieu, pour pouvoir entrer en communauté avec Dieu. Aussi Dieu a envoyé son Fils qui en prenant notre chair est devenu fils des hommes, afin de pouvoir, alors qu'ils étaient tous soumis à la mort, abandonner son propre corps à la mort en tant que différent de tous ; ainsi il

exécutait la sentence portée contre nous depuis que tous nous étions morts en lui (car tous nous sommes morts dans le Christ) et il nous délivrait du péché et de la damnation pour nous faire participer à la résurrection, à l'immortalité, à l'immutabilité et à la vie éternelle[1]. La faute qui pesait sur notre race ne pouvait être effacée que par celui qui en était exempt dans sa propre personne, alors qu'il prenait sur lui la sentence de mort portée contre tous et fournissait pour tous une satisfaction qui délivrait tout le genre humain de la damnation. Un homme aurait été déjà tributaire de la mort; il n'aurait pu vaincre l'ennemi ni lui enlever toute sa puissance, ni nous enlever la crainte de la mort, ni nous donner l'assurance de la victoire[2]. Il y avait des justes même avant le Christ, mais ils étaient incapables de vaincre la mort ou de détruire le règne du mal[3].

2. La Rédemption ne comprend pas seulement la délivrance de la faute, mais encore le renouvellement et la sanctification de l'âme, le rétablissement de son union avec Dieu.

Si le Christ n'avait été qu'une créature, il ne nous aurait pas envoyé le Saint-Esprit, ni ne nous aurait élevé par lui à l'état de fils de Dieu. L'Esprit divin ne pouvait se mettre sous la dépendance d'une créature jusqu'à faire que celle-ci nous assurât la grâce par sa propre puissance; mais il pouvait bien nous être assuré et envoyé par Celui qui nomme sien l'Esprit divin et qui l'a produit d'après ses rapports immanents en Dieu. Nous ne pouvions être réunis à Dieu que si le véritable Fils de Dieu s'unissait à nous, prenait notre nature, faisait de nous ses frères et nous faisait ainsi participer à la filiation dont il jouit depuis l'éternité. « Aucun autre ne pouvait unir l'homme à l'Esprit-Saint que toi, qui es l'image consubstantielle du Père et à l'image duquel nous avons été créés nous aussi dès le commencement. Car l'Esprit-Saint est à toi. Aucun être créé n'était propre à cette fonction, puisque les anges eux-mêmes ont péché et que les hommes ont refusé toute obéissance à Dieu. Dieu devait donc prendre le moyen

1. Athan.. *Orat.* II, 69. Cf. I, 41. — 2. Ibid. II, 70. — 3. Ibid. III, 33.

voulu pour sauver ceux qui soupiraient sous la damnation [1]. » Une créature aurait eu besoin de l'Esprit-Saint pour être admise à la qualité de Fils de Dieu ; elle aurait été d'autant moins capable de nous communiquer cette qualité à nous-mêmes ou de répandre sur nous l'Esprit-Saint.

3. Il fallait relever la nature humaine, restaurer son originelle ressemblance avec Dieu, et la façon le plus parfaite d'obtenir ce résultat, c'était que le vrai Fils de Dieu s'appropriât la nature humaine, et que cette restauration fût l'œuvre de celui qui avait créé l'homme.

Dans la doctrine erronée des Ariens le Logos ne pouvait rien apporter à l'humanité. Au contraire il doit à sa venue parmi les hommes une particulière distinction, puisqu'il s'est affermi dans la vertu et y a obtenu un plus grand honneur et des droits à son titre de Fils de Dieu [2]. Toute différente est la doctrine que nous enseigne le christianisme. Ce n'est pas celui qui était homme, qui plus tard est devenu Dieu. Au contraire c'est celui qui était Dieu qui est devenu homme, pour faire de nous des Dieux [3]. Il est uniquement par nature le Fils de Dieu, et par sa descente dans la chair, il nous a ouvert le chemin, pour nous élever à la qualité d'enfants de Dieu. Même par notre parenté avec son corps nous sommes devenus un temple de Dieu, et nous avons obtenu la dignité d'enfants de Dieu, si bien que le Seigneur est adoré en nous et que les bienheureux s'écrient comme l'apôtre que Dieu est en eux. La nature humaine est ennoblie et divinisée par l'Incarnation du Fils de Dieu, elle est devenue même un objet d'adoration pour les anges [4]. Notre nature est entrée au ciel lors de l'ascension de Notre-Seigneur et elle a été élevée à la droite du Père. Et de qui pouvait donc venir la restauration et le relèvement de la nature humaine sinon de celui qui l'avait faite à son image, à qui elle appartenait? Quand Dieu a créé le monde, il l'a créé dans le Fils et par le Fils; car la sagesse était en lui avant qu'il ne posât les fondements des montagnes et de la terre

1. Ibid. I, 49. Cf. II, 18. — 2. Athan., *Orat.* I, 38. — 3. Ibid., c. 39 — 4. Ibid., c. 42.

(Prov., XXV, 26) et qu'il exprimât une faible image de lui-même dans le monde; de façon que tous les cieux proclamassent Celui qui les avait faits [1]. Mais tout a été fait à l'image de la sagesse. Qui devait donc restaurer l'image troublée et lui rendre sa beauté originelle, si ce n'est celui qui la lui avait donnée au début, le Logos divin lui-même?

4. Déjà le fait de l'Incarnation considéré en lui-même et pour lui-même, l'union de l'humanité et de Dieu qu'elle réalise, contient pour nous tant de consolation, de relèvement et d'instruction qu'on doit s'étonner que l'Arianisme ait été lui préférer l'idée toute païenne d'une absolue séparation d'entre Dieu et l'homme. Maintenant nous n'avons pas seulement l'espérance bien fondée d'entrer avec Dieu en une intime communauté d'amour et de vie et dans des rapports de fils à père, mais de plus le gage très sûr d'une inséparable union avec Dieu dans le ciel, car notre nature a été unie dans le Christ à celui qui de toute éternité était dans le sein de Dieu fondé sur la nature divine et élevé au-dessus de tout temps et de tout changement. Si l'histoire de l'humanité est un temple élevé à Dieu, la construction en est d'autant plus solide et plus immuable que le fondement en est plus assuré et plus profond. Mais c'est le Christ qui pose lui-même le fondement en Dieu, comme son Fils unique. Quiconque se refuse à reconnaître la vraie et pleine divinité du Christ, celui-là, dit le saint docteur, peut aussi renoncer à sa nature humaine, car sans cela l'union entre l'homme et Dieu ne s'est pas réalisée davantage ni n'est devenue plus inséparable.

Même pour la connaissance de l'immortalité de l'âme, nous en avons été convaincus davantage par la résurrection du Christ et par l'union de l'âme avec Dieu dans le Christ [2]. Car comment pourrait-elle être vouée à la destruction cette âme humaine pour laquelle Dieu a tant fait? Comment l'homme pourrait-il hésiter dans ses espérances en une vie éternelle, quand il croit que sa nature est inséparablement unie dans le Christ à celui dont l'être est l'immutabilité.

1. Ibid. II, 80. — 2. Athan., *Orat. de inc.*, 50.

5. L'habitation du vrai Fils de Dieu, consubstantiel au Père, dans la nature humaine n'a pas divinisé seulement la période qui est la sienne propre, mais toutes les périodes particulières de la vie humaine en général, car il n'a pas seulement pris notre nature, mais aussi ses faiblesses et affections. Par là elles ont été guéries et sanctifiées, et nous avons acquis l'intime conviction qu'il n'y a plus dans notre nature rien d'enclin au péché, que nous pouvons servir Dieu dans toutes les opérations de notre nature et vivre en Dieu, si nous observons en outre ses commandements. « Si la chair avait appartenu à quelque autre, il aurait fallu aussi lui attribuer ses affections, mais si la chair appartient au Logos, de lui aussi il faut dire qu'il en a les affections. Mais celui qui a la possibilité d'être condamné, d'être flagellé, altéré, attaché à la croix, de mourir et de subir d'autres faiblesses du corps, à celui là aussi appartienent des actes miraculeux et des manifestations de grâce[1] « Si les œuvres du Logos divin, dit saint Athanase dans le chapitre suivant, n'avaient pas été accomplies par le corps, l'homme ne serait pas devenu divin; en revanche si le Logos n'avait pas pris les propriétés de la chair, l'homme n'eût pas été délivré.

6. Pour que nous soyons rachetés du péché et de la misère il faut donc pour le moins que nous soyons délivrés de l'erreur et de l'illusion et pourvus d'un véritable enseignement sur Dieu et les choses divines. Ce premier besoin de l'homme tombé, l'Arianisme ne pouvait le satisfaire, il le méconnaît même; car non seulement il tient Dieu pour renfermé et inconnaissable mais il refuse même au Christ une parfaite connaissance de Dieu. Nous pourrions donc attendre pour l'avenir une révélation plus parfaite, ne livrer qu'une partie de notre cœur au christianisme, sans le considérer comme le terme de toute révélation. Ceci n'est possible que si nous admettons avec l'Eglise la consubstantialité du Père et du Fils. Alors nous n'avons plus devant nous une sorte de stade provisoire de la révélation, mais la plénitude de toute révélation, le plus par-

1. *Orat.* III, 32.

fait rapprochement de Dieu et de l'homme, Dieu, le Très-Haut, devenu visible sous une enveloppe de chair humaine. Car le Fils est en tout égal au Père; qui entend le Fils sait qu'il entend le Père[1]. Nous pouvons d'autant moins maintenant nous fier à une révélation plus parfaite que nous reconnaissons dans le Fils le principe des manifestations extérieures de Dieu et comme la plus parfaite image du Père.

7. Indépendamment de la plus parfaite révélation, notre pleine rédemption du péché et de la misère exige la manifestation du plus grand exemple de vertu, de façon que pour l'avenir nous n'en ayons pour ainsi dire pas de meilleur à attendre. De ce côté encore l'Arianisme détruisait totalement l'idée de la Rédemption, en tenant le Logos révélé dans le Christ pour une créature, pour un être changeant, qui avait dû conquérir la vertu comme les hommes, par la lutte et par l'effort. Qui nous garantit que le plus haut degré de vertu a été atteint ici? A ceci saint Athanase oppose selon la doctrine orthodoxe les exemples de vertu du Christ en tant que Dieu fait homme, et il insiste sur ce fait que grâce à l'immuable sainteté de Dieu qui s'est manifestée dans la chair, notre rédemption n'a pas été seulement inébranlablement assurée, mais que de plus le plus parfait modèle de vertu a été placé sous nos yeux[2]. Sans doute les Ariens pouvaient se réclamer de plusieurs passages des saintes Écritures où étaient en apparence attribués à notre Seigneur une connaissance limitée et un développement successif même au point de vue moral; mais

1. Ibid., c. 14 : Ἃ δὲ λαλεῖ ὁ θεός, πρόδηλον ὅτι διὰ τοῦ Λόγου λαλεῖ καὶ οὐ δι' ἄλλου. Ὁ δὲ Λόγος οὐ κεχωρισμένος τοῦ πατρὸς, οὐδὲ ἀνόμοιος, καὶ ξένος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τυγχάνων, ἃ ἐργάζεται, ταῦτα τοῦ πατρός ἐστιν ἔργα, καὶ μίαν ποιεῖ, τὴν δημιουργίαν· καὶ ἃ δίδωσιν ὁ Υἱος, ταῦτα τοῦ πατρός ἐστιν ἡ δόσις. Καὶ ὁ ἑωρακὼς τον Υἱόν, οἶδεν, ὅτι τοῦτον ἑωρακὼς οὐκ ἄγγελον, οὐδὲ μείζονά τινα τῶν ἀγγέλων, οὐδὲ ὅλως τινὰ τῶν κτισμάτων, 'αλλ' αὐτὸν ἑώρακε τόν πατέρα. — 2. Athan. *Orat.* I, 51 : Ἐπειδὴ γὰρ τῶν γενητῶν ἡ φύσις ἐστί τρεπτή· καὶ οἱ μὲν παράβησαν, οἱ δὲ παρήκουσαν, ὥσπερ εἴρηται, ἥ τε πρᾶξις αὐτῶν οὐκ ἔστι βεβαία, ἀλλά πολλάκις ἐνδέχεται τὸν νῦν ἀγαθὸν μετά ταῦτα τρέπεσθαι, καὶ ἕτερον γίνεσθαι, ὡς τὸν ἄρτι δίκαιον ἄδικον μετ' ὀλίγον εὑρεθῆναι· διὰ τοῦτο πάλιν ἀτρέπτου χρεία ἦν, ἵνα τὸ ἀμετάβλητον τῆς τοῦ λόγου δικαιοσύνης ἔχωσιν εἰκόνα καὶ τύπον πρὸς ἀρετὴν οἱ ἄνθρωποι. Cf. I, 35.

ici saint Athanase s'attacha comme nous allons le voir dans un autre endroit à bien distinguer les deux natures et à expliquer ainsi les attributs en apparence contradictoires.

8. A première vue, il est bien étonnant que saint Athanase trouve un rapprochement entre le sentiment religieux et le dogme de l'absolue divinité du Rédempteur. Il pense, en effet, que le cœur humain doit se sentir porté spontanément à rendre un culte à celui qui l'a sauvé du péché et de la misère et à le reconnaître comme Dieu et Seigneur. Il en voyait encore la preuve dans le langage même des Ariens qui, pour ménager ce sentiment chrétien, n'exprimaient qu'obscurément et par figure leurs opinions sur l'état de créature qu'ils assignaient au Fils et qui lui attribuaient, en même temps que le nom de Dieu, un culte divin. De la part des Ariens, c'était pourtant là faire acte de véritable polythéisme païen ; car, à l'exemple des païens, ils vénéraient comme Dieu une simple créature. Supposons, en effet, que Dieu eût donné à un être créé la vocation et la puissance d'opérer la rédemption de l'humanité, il prêtait ainsi occasion aux apothéoses païennes, il égarait [1] les hommes dans le polythéisme. Mais il avait prévenu cela en se réservant à lui-même la rédemption comme il s'était réservé la création. Par contre, l'Arianisme détruit, comme nous l'avons dit, tout sentiment religieux et renouvelle, à la façon du polythéisme païen, le partage du cœur humain dans sa tendance vers Dieu : « Nécessairement les aveugles doivent, dit saint Athanase [2], quand ils adorent le Dieu qui n'est pas devenu tel, se brouiller avec celui qui l'est devenu et quand ils s'arrêtent aux êtres créés entrer en lutte avec l'incréé. »

Les hérétiques prétendaient, il est vrai, reprocher aux orthodoxes qu'ils adoraient deux dieux [3] qui ne l'étaient pas devenus. Mais ni doctrine de la révélation ni l'Église ne connaissaient deux dieux, car la divinité du Père est aussi celle du Fils. Le Fils de Dieu apparu dans le Christ est par nature égal au Père et engendré par lui ; si bien que l'honneur

1. Ibid., II, 14, 16. — 2. Athan. *Orat.* III, 16. — 3. Ibid.

qui lui est rendu rejaillit sur le Père et l'honneur qui est rendu au Père va aussi au Fils. « Aussi, dit saint Athanase[1] dans ce sens, celui qui croit au Fils, croit en même temps au Père, car il croit au propre et naturel Fils de Dieu (εἰς τὸν ἴδιον). Et ainsi domine une seule foi en un seul Dieu, et une seule adoration, car qui adore et honore le Fils honore le Père dans le Fils. Il n'y a qu'un seul Dieu, un seul culte, divin et pour le Fils il n'y a que celui qui est témoigné au Père même par le Fils. »

§ 11

La doctrine de la consubstantialité du Fils en rapport avec celle de l'unité de Dieu. Développement de la doctrine trinitaire chez saint Athanase.

Le point de vue mentionné à la fin du paragraphe précédent conduisit saint Athanase, dans sa démonstration de la vraie et absolue divinité du Sauveur, à se préoccuper aussi, pour la religion et la révélation, de l'importante vérité de l'unité de Dieu et à tenter de concilier la Trinité avec l'unité de Dieu. Si nous regardons encore le développement de la doctrine trinitaire dans la période anténicéenne, nous verrons qu'elle avait porté surtout sur la personne du Rédempteur ou sur la question de savoir s'il y avait eu dans le Christ une apparition ou une incarnation de Dieu. Y avait-il simple illumination d'un homme, manifestation temporaire d'un Eon, incarnation d'un Dieu inférieur, manifestation d'un être divin ou incarnation du Logos consubstantiel au Père? Dans l'Arianisme, c'était l'hérésie qui sur cette question élevait pour ainsi dire sa tête pour la dernière fois. L'Église, dans le premier concile œcuménique, se prononça pour la pleine et entière divinité du Fils et pour la consubstantialité du Fils de Dieu fait homme et du Père, avec une précision et une décision telles que désormais le développement de la doctrine

1. Ibid., c. 6.

trinitaire se déroula principalement autour de la question de savoir quelle était la situation du Fils consubstantiel au Père vis-à-vis de l'unité de l'Être divin. S'il importait jadis, dans les explications relatives à Dieu, d'arriver de l'unité divine à une dualité ou à une trinité, le grand problème à résoudre était maintenant de revenir de la dualité et de la trinité à l'unité de l'Être. Dans la croyance de l'Église, l'un et l'autre point de vue avaient toujours été distingués et la science théologique s'était toujours occupée de concilier les deux ; mais, suivant le caractère du temps, elle avait donné la préférence tantôt à l'un, tantôt à l'autre et ainsi nous voyons dès maintenant la théologie s'occuper de plus en plus du dogme de la Trinité en soi et pour soi, sans souci du Rédempteur. Chez saint Athanase, ce fait ne se produit pas encore aussi nettement que chez les Pères postérieurs. Nous l'avons vu plutôt, au paragraphe précédent, dans sa lutte contre l'Arianisme, fixer toujours les yeux sur le dogme de la Rédemption et, de fait, dans la défense dogmatique de la consubstantialité, il se préoccupa avant tout de cette question. Cependant les Ariens l'obligèrent à porter aussi son regard sur cette question de la conciliation de la Trinité et de l'unité de Dieu. Leur première objection contre la doctrine orthodoxe était toujours, en effet, qu'elle détruisait l'unité de Dieu et établissait un dithéisme ou un trithéisme. Dans la réfutation de cette objection, il eut à lutter contre cette circonstance que dans le langage théologique il n'y avait pas encore en grec d'expression fixe qui eût prévalu pour désigner l'idée d'unité et d'éternité.

Chez les Latins, Tertullien avait déjà fait passer en usage pour la notion d'unité en Dieu, le mot *essentia*, *substantia*, essence et pour la Trinité le mot *persona*, personne. Dans les symboles et chez les Pères latins, cette terminologie ne varia plus. En grec, il n'en fut pas ainsi ; le mot οὐσία, correspondant au mot latin *essentia*, était employé, il est vrai, ordinairement pour l'idée d'unité ou de ce qui dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit existe dans une unité indivise et à l'état identique ; mais cette terminologie n'était pas

encore générale. Le mot οὐσία ne se trouve même pas chez Origène[1] appliqué dans le sens de personne à chacune des trois personnes divines; et saint Athanase[2] pour écarter tout reproche de Sabellianisme ne nomme pas le Fils μονοούσιος, mais ὁμοούσιος[3]; il a même regardé la μόνη οὐσία avec le sens d'unité de personne, comme entachée de Sabellianisme, et manifestement dans l'οὐσία il a vu une personne. Cela s'explique par l'usage incertain de ce mot en philosophie. Si, en effet, le mot οὐσία y désigne généralement le concept universel ou le genre, l'emploi de ce mot n'est cependant pas constant. Chez Aristote, dans le livre des Catégories, l'οὐσία est exactement définie comme la substance (ὑπόστασις), c'est-à-dire comme l'être individuel concret, par exemple, tel homme, tel cheval. Plus tard, cette dernière signification du mot οὐσία tomba en désuétude, et le terme ὑπόστασις héritait de ce sens. Jusqu'alors, la philosophie avait mis entre ces notions cette distinction que voici : le concept universel ou *forma sive species* était appelé l'οὐσία δευτέρα et la substance individuelle simplement οὐσία. Quand les Pères prenaient le mot οὐσία dans ce dernier sens ils pouvaient donc l'appliquer aux personnes divines.

Plus indécis encore était l'emploi du mot ὑπόστασις correspondant au latin *substantia*. Ce terme au début était pris généralement comme synonyme d'οὐσία, si bien qu'on ne parlait d'hypostase qu'à propos de Dieu; nous avons déjà dit comment les Pères au concile de Nicée frappèrent d'anathème une proposition arienne et rejetèrent la formule que le Fils était d'une autre essence ou d'une autre hypostase (ἑτέρας ὑποστάσεως) que le Père. Le mot ὑπόστασις était donc considéré ici — et il le sera longtemps encore — comme assez synonyme d'οὐσία, essence, mais on manquait de terme propre à indiquer la distinction des personnes, car le mot πρόσωπον sentait le Sabellianisme et était pris dans le sens de *mode*, de *manifestation*

1. In Joan, t. II, n. 6, 18. — 2. Exposit. fides c. 2. — 3. Pour d'autres passages du livre XII de saint Grégoire de Nysse, *C. Eunom.* et du livre XIX du *Thesaur. de Trinit.* de Cyrille d'Alexandrie sur l'emploi hésitant de ses expressions voir Petau, *D. Trin.* IV, 1.

temporaire. De temps à autre seulement, le mot ὑπόστασις apparaît chez saint Athanase avec le sens de *personne*[1].

Il n'allait pas tarder à se produire dans le vocabulaire philosophique une confusion des deux idées οὐσία et ὑπόστασις à propos de l'essence divine, car οὐσία de εἶναι est, d'après Aristote, τὸ τί ἦν εἶναι, ou bien on donne comme l'idée d'une chose quand on répond également à la question, qu'est-ce que cette chose ? Elle est dans les êtres finis ce qui dans l'individu d'une espèce se réalise et existe sous les accidents particuliers, sans pouvoir arriver à exister dans une série infinie de ces êtres. Mais l'ὑπόστασις, dans son sens originel de *substantia*, est dans une chose ce qui n'est pas attribué à un autre sujet comme qualité, ce qui n'a pas l'existence dans un autre sujet, mais seulement en soi et sert à désigner le contraire d'accident. D'après cela, l'individu humain, comme en général tout individu dans la nature, doit être appelé substance, et il n'y a rien dans cette idée qui empêche de parler d'hypostase divine. Dans le sens attaché plus tard à ce mot pour chacune des trois personnes divines, on a eu exclusivement en vue leur mode particulier d'existence et il a fallu, en général, modifier cette idée.

La fixation de ces expressions n'a pas occupé encore saint Athanase, mais ses tentatives pour expliquer de quelque façon les rapports mystérieux du Père, du Fils et du Saint-Esprit, autant qu'il est possible aux forces humaines, n'en sont pas moins d'un intérêt considérable.

Parmi les Pères anténicéens, c'est Tertullien qui, sur le terrain de la spéculation, chercha à rendre au moins vraisemblable que dans la théodicée, dès qu'on voulait attribuer au Dieu suprême une existence et une connaissance indépendantes du monde, il n'était pas possible de s'arrêter à l'unité ; on était donc contraint de se figurer la connaissance de Dieu, comme l'acte de se produire soi-même ou bien comme la produc-

1. Ainsi saint Athanase voit du sabellianisme dans des propositions suivantes : Dieu le Père et le Fils sont, d'après leur hypostase, un seul être, et d'après leurs noms seulement deux (ὑποστάσει μὲν ἕν, ὀνόματι δὲ δύο. *Orat.* IV, 25).

tion de l'image substantielle de son être propre. C'est dans cette voie que se sont engagés de plus en plus les théologiens postérieurs. Saint Athanase lui aussi a fait une pareille tentative : « Si le Père est, en lui était aussi la vérité qui est le Fils, puisqu'il dit de lui-même (Joan. XIV, 6) : « Je suis la vérité ». Si l'Être divin existe, son image, son expression doit aussi exister en même temps. Mais ce n'est pas de dehors qu'est peinte l'image de Dieu, Dieu lui-même est le producteur de cette image, dans laquelle il se contemple et en laquelle il se complaît, ainsi que s'exprime le Fils (Prov. VIII. 30). « J'étais celui en qui il plaçait ses complaisances ». Quand donc le Père ne se contemplait-il pas dans une image substantielle ou quand ne s'y complaisait-il pas, pour que quelqu'un ait osé dire que cette image avait été créée de rien, et que le Père était resté un temps sans s'y complaire, tant que son image substantielle n'avait pas été produite ? Mais comment le Créateur pourrait-il se contempler dans une créature ? Cette image substantielle doit donc être quelque chose d'égal au Père[1] ». Manifestement saint Athanase veut ici démontrer par la connaissance que Dieu a de lui-même la nécessité d'une image substantielle et sa production par le Père, comme il démontre, par l'éternité et l'immutabilité de Dieu, l'éternité de cette production. Sur une question aussi mystérieuse, de pareils arguments peuvent n'être pas péremptoires, c'est assez qu'ils nous mettent dans la nécessité d'aller au delà de l'unité de Dieu.

Pour l'intelligence de Dieu, nous ne pouvons nous la figurer comme une perception passive. La connaissance intellectuelle humaine n'est-elle pas déjà un principe actif et ne forme-t-elle pas les concepts ? Nous ne pouvons pas davantage distinguer réellement dans la connaissance comme de l'acte et de la puissance, ni distinguer la connaissance elle-même de l'essence. Dieu est le *purissimus actus*, la plus pure réalité.

1. Athan. *Orat. c. Ar.* I, 20 : Τῆς ὑποστάσεως ὑπαρχούσης πάντως εὐθὺς εἶναι δεῖ τὸν χαρακτῆρα καὶ τὴν εἰκόνα ταύτης· οὐ γὰρ ἔξωθέν ἐστι γραφομένη ἡ τοῦ θεοῦ εἰκών· ἀλλ' αὐτὸς ὁ θεός γεννητής ἐστι ταύτης ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ, ὡς αὐτός ὁ Υἱός λέγει. Ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρε. Πότε γοῦν οὐχ ἑώρα ἑαυτὸν ὁ Πατὴρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι ; κ. τ. λ.

Si donc Dieu se connaît lui-même, et si son être propre est le premier, le principal et même l'unique objet de sa connaissance, si cette connaissance est intimement unie à son être, l'objet, l'image substantielle que Dieu produit à l'aide de sa propre contemplation doit lui être égale en tout et avoir un seul et même être que lui. C'est jusque-là que peut aller notre réflexion, mais alors, c'est la révélation qui nous présente cette image substantielle comme la seconde personne de la divinité, et qui nous apprend à voir dans cette connaissance que Dieu a de lui-même, l'éternelle génération du Fils par le Père, qui lui est consubstantiel.

Dans un autre endroit, saint Athanase développe différemment le même argument. A Dieu doit être attribuée la sagesse incommensurable, la raison, le Logos. Mais le Logos ne peut être en Dieu comme chez l'homme, une parole fugitive, quelque chose de corporel, de fini. Il doit correspondre au principe dont il découle, par conséquent, être comme lui un, essentiellement subsistant, existant. De même, la sagesse ne peut pas être en Dieu une qualité, car il n'est pas composé d'être et de qualités; elle n'est pas davantage la même chose ou le même être que le sage. Elle doit être différente, comme la génération diffère du générateur ou du sage, et être d'ailleurs de même nature que celui qui engendre, à savoir le Père. « De même, en effet, que la lumière est produite du feu, de même le Logos est engendré par Dieu. De cette façon, l'unité reste intacte et sans division, et le Logos n'est pas davantage quelque chose d'inexistant ou quelque chose de non subsistant, mais bien quelque chose de véritablement réel[1] ». Cette argumentation revient souvent, et ce n'est pas assez que les Ariens, par attachement aux paroles de la sainte Ecriture, admettent l'éternelle sagesse comme une qualité de Dieu, mais prétendent distinguer[2] d'elle la sagesse créée, leur Logos-créature. Comme les arguments rationnels ne suffisent pas ici pour établir l'erreur de cette interprétation, saint Athanase allègue la doctrine de la sainte Ecriture qui enseigne que

1. Athan. *Orat.* IV, 2. — 2. Cf. ibid. c. 30.

le Logos fait homme résidait en Dieu, en tant que sagesse éternelle et vraiment personnelle. Saint Athanase s'inspire de cette opinion, quand il regarde le Fils comme la sagesse personnelle et divine, comme le principe de toute révélation et particulièrement de la création. Une révélation externe ne lui paraît possible que si Dieu s'est manifesté lui-même dans son image substantielle et a ainsi vie en lui-même. Alors seulement devient possible un reflet de cette vie, une image de sa divine sagesse dans le monde fini; ainsi, nous pouvons alors, grâce au monde fini, atteindre tout d'abord le Créateur, le Logos ou la divine Sagesse, et alors seulement, dans celle-ci le Père ; aussi l'Apôtre dit-il (Rom. I, 20) que par les choses visibles peut se connaître ce qui est invisible en Dieu, à savoir sa puissance et sa divinité[1]. Ses paroles déjà citées et toujours répétées chez saint Athanase ont à ce point de vue une importance d'autant plus considérable. « Chez les Ariens, disait-il, Dieu est représenté comme une source desséchée, comme un feu sans lumière, comme un être sans vie[2]. » Car il faut dire aussi que sans cette manifestation de Dieu en lui-même, l'être divin n'apparaît pas seulement comme mort et inanimé, mais que toute manifestation de Dieu au dehors devient incompréhensible, soit qu'à la façon des Panthéistes on absorbe [3] le monde lui-même dans l'être divin, soit qu'on

1. *Orat.* I, 12. Cf. 11, 18. — 2. *De decr. Nic. syn.*, 12, 15. *Orat.* I, 19; IV, 4. — 3. Il est à peine nécessaire de remarquer que saint Athanase dans cette argumentation n'identifie pas complètement le Fils de Dieu avec l'idée du monde ou avec le contenu des idées de fini. Il n'y aurait pas eu là un progrès, mais un recul sur la manière de voir de Platon ou du platonisme Philonien. Il est donc inexact de prétendre avec Baur (*Die christl. Lehre von der Dreinigkeit*, Tubingue, 1841, I, 417) trouver ici les premiers linéaments d'une idée spéculative du Fils d'après laquelle l'Être absolu du Fils se termine en connaissance absolue ou devient être idéal, ou idée absolue et résumé absolu des idées. Les premiers linéaments de cette spéculation nous apparaissent beaucoup plus tôt, et saint Athanase les a beaucoup dépassés. Chez lui, le Fils est l'image du Père, image réelle et subsistante en soi, dans laquelle le Père se reconnaît et se contemple lui-même, image qui n'est donc pas tout d'abord idéale, et dans laquelle le Père reconnaîtrait les idées du fini, non comme des aspects de son propre être, mais comme des contrastes et de faibles copies de sa perfection.

prétende regarder le monde comme l'éternelle image substantielle de Dieu.

Ce n'est pas seulement la révélation de Dieu dans la création qui resterait inexplicable, si Dieu, en se contemplant et en jouissant de lui-même dans toute l'éternité n'avait pas engendré son Fils de lui-même, ce seraient toutes les autres révélations de Dieu qui auraient perdu leur fondement. Comment ceci aurait eu lieu pour la Rédemption, nous l'avons déjà montré dans le paragraphe précédent. Il ne fallait pas davantage songer à la sanctification de l'homme, à son élévation au titre d'enfant de Dieu, à sa participation à l'Esprit-Saint, si ce rapport immanent entre le Père, le Fils, et le Saint-Esprit n'existait pas en Dieu d'une manière infiniment parfaite. Dieu ne pourrait se communiquer à nous, s'il n'avait déjà commencé à se communiquer dans la divine Trinité, Dieu ne pourrait pas davantage nous recevoir comme ses fils et ses enfants, si cette filiation ne s'était déjà accomplie, au sens le plus parfait du mot, au sein de la Trinité. « Donner une part en soi, c'est, dit-il, la même chose que engendrer[1]. Que signifie le mot engendrer sinon avoir un fils ? Tous ont donc leur part du Fils par la grâce du Saint-Esprit, et il est aussi manifeste que le Fils lui-même ne participe à rien, mais est donné en partage par le Père. Si donc nous avons part au Fils, nous acquérons part à Dieu ».

2. Quand saint Athanase eut tenté de démontrer non seulement par la doctrine des saintes Ecritures — nous croyons pouvoir omettre cette preuve — mais aussi par voie de spéculation, comment notre connaissance rationnelle de Dieu allait au delà d'une rigide unité, et qu'il eût rendu acceptable le mystère de la Trinité, il lui resta à ramener la Trinité à l'unité d'essence.

a) L'essence divine reste une malgré la génération du Fils

1. Athan. *Orat.* I, 16 : Τὸ γὰρ ὅλως μετέχεσθαι τὸν θεόν, ἴσον ἐστὶ λέγειν, ὅτι καὶ γεννᾷ· τὸ δὲ γεννᾶν τί σημαίνει ἢ Υἱόν ; Αὐτοῦ γοῦν τοῦ Υἱοῦ μετέχει τὰ πάντα κατὰ τὴν τοῦ Πνεύματος γινομένην παρ' αὐτοῦ χάριν· καὶ φανερὸν ἐκ τούτου γίνεται, ὅτι αὐτὸς μὲν ὁ Υἱὸς οὐδενὸς μετέχει, τὸ δὲ ἐκ τοῦ Πατρός μετεχόμενον, τοῦτό ἐστιν ὁ Υἱός. Αὐτοῦ γὰρ τοῦ Υἱοῦ μετέχοντες, τοῦ θεοῦ μετέχειν λεγόμεθα.

ou de la sagesse subsistante, comme il a été dit dans ce qui précède ; car en Dieu, l'Être immuable simple par excellence, il ne se produit ni division, ni affaiblissement, ni dédoublement, ni multiplication de l'Être. La génération en Dieu est immanente et éternelle ; elle s'accomplit au sein d'une essence immuable, divine. De même que le rayon est engendré de la lumière et ne peut en être séparé, de même le Fils est produit par son Père, sans scission, ni séparation, et il reste qu'il n'y a qu'un seul Dieu, quoique le Père et le Fils soient deux[1].

b) La génération du Fils au sein du Père doit même raffermir l'unité de l'essence divine et le Fils en tant que produit doit être ramené au Père comme à l'unique source de la divinité. Si le Fils avait été créé de rien, il aurait été ajouté à Dieu par le dehors et aurait été admis au titre de Fils par adoption, comme un être nouveau et étranger, mais celui qui engendre et celui qui est engendré au moyen de l'essence, forment une seule unité et un seul Dieu. L'adoration qui maintenant est rendue au Fils n'est point enlevée au Père ; elle s'adresse aussi à celui-ci en tant que principe du Fils : « Car, dit saint Athanase, nous n'introduisons pas trois principes ou trois Pères comme les Marcionites et les Manichéens, pas plus que nous ne prenons trois soleils pour terme de comparaison, mais un seul soleil et son rayonnement, et une seule lumière dans le soleil et dans le rayonnement. Ainsi admettons-nous une seule source et nous soutenons que le Créateur ne possède pas la Divinité d'une autre manière, à savoir la Divinité d'un Dieu unique, pour avoir tiré sa naissance de l'autre... Il n'y a qu'une forme de la divinité (ἓν γὰρ εἶδος θεότητος) et elle est aussi dans le Logos. Il n'y a qu'un Dieu le Père, existant en soi et dans tout, mais se manifestant dans le Fils et pénétrant à travers toutes choses et aussi dans l'Esprit-Saint, puisque partout il opère en celui-ci par le

1. *Orat.* IV, 10. Ἀλλ' ὥσπερ ὁ λέγων Πατέρα καὶ Υἱὸν δύο ἕνα θεὸν λέγει οὕτως ὁ λέγων ἕνα θεὸν δύο φρονείτω Πατέρα καὶ Υἱόν, ἓν ὄντας τῇ θεότητι, καὶ τῷ ἐξ αὐτοῦ ἀμέριστον καὶ ἀχώριστον εἶναι τὸν Λόγον ἀπὸ τοῦ Πατρός. Ἔστω δὲ παράδειγμα ἀνθρώπινον, τὸ πῦρ καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀπαύγασμα.

Fils. Ainsi nous ne reconnaissons qu'un Dieu dans la Trinité [1].

Il faut reconnaître, il est vrai, que nous ne comprendrons jamais parfaitement le rapport que la génération établit entre le Père et le Fils, car jamais nous ne pourrons parler de la génération en Dieu que par analogie, et il nous faut la concevoir comme élevée au-dessus de toute imperfection. Mais cela ne donne point le droit aux philosophes [2] incroyants de donner de cette justification du mystère de la sainte Trinité telle que nous avons appris à la connaître, une explication qui fait de l'essence divine substantielle une propriété du Père seul, et du Fils et du Saint-Esprit des modalités du Père. Quoique le langage soit encore chez saint Athanase incertain sur quelques points de détail, il est hors de doute que le Fils et le Saint-Esprit n'ont pas été conçus par lui comme des formes phénoménales ou des accidents. C'est là un Sabellianisme qu'il a lui-même combattu. Sans doute il y a dans la génération du Fils par le Père une certaine subordination, mais elle n'a rien d'essentiel, ce n'est qu'une subordination d'origine en tant que personne. Saint Athanase n'hésite donc pas à entendre, avec les autres Pères, non seulement de la nature humaine, mais de la nature divine dans le sens déjà vu, ces paroles du Seigneur : « Le Père est plus grand que moi, (Joan, XIV, 28) ». Le Père est plus grand, non par le temps ou par la perfection de l'être, mais seulement en tant que le Fils est engendré par le Père. Immédiatement auparavant le saint docteur avait dit que le Fils appartenait à l'essence du Père et était de la même nature que lui (τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἴδιος καὶ ὁμοφυὴς). Cette production est inhérente à l'être divin, sans aucun amoindrissement ou dédoublement de la divinité, d'autant que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils [3].

1. Cf. *Or.* III, 5; IV, 3 : Εἷς γὰρ Πατήρ, καὶ οὐ δύο, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ὁ Υἱός. ὥσπερ οὖν οὐ δύο πατέρες, ἀλλ' εἷς οὕτως οὐ δύο ἀρχαί, ἀλλὰ μία, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς οὐσιώδης ὁ Υἱός. — 2. Baur, *Christl. Lehre von der Drei.*, I, 437. — 3. Athan. *Orat.* I, 59.

c) Entre le Père et le Fils l'unité n'est pas simplement l'union morale de deux personnes, d'ailleurs distinctes et séparées, qui se sont donné le même but, et le poursuivent avec la même direction de volonté. Ainsi les Ariens se faisaient une idée fausse de cette union dont le Seigneur a dit : « Mon Père et moi sommes un » (Joan, x, 30). L'union du Seigneur avec le Père n'était pas plus étroite pour eux que celle que nous pouvons réaliser nous mêmes dans la grâce. Mais alors il n'y a pas qu'un Fils de Dieu ; les anges, les patriarches, les prophètes, les apôtres et même les choses de la nature, le soleil, la lune et les étoiles doivent être appelés Fils de Dieu[1]. Quand le Seigneur dans ses paroles d'adieu (Joan., XVII, 21) demande à son Père céleste que nous soyons un, comme il est un avec son Père, il ne veut pas indiquer par là une égalité, mais une ressemblance[2]. Le Logos est de même nature que le Père ; nous ne pouvons que l'imiter en cela, aussi le Seigneur ajoute-t-il : « Je suis en eux et tu es en moi, afin qu'ils deviennent parfaitement un[3]. » Le Fils est par nature une seule chose avec le Père, mais nous avons besoin de l'Esprit-Saint pour devenir un avec le Fils et être attachés à son corps mystique, comme autant de membres et être unis dans l'amour à celui qui est homme comme nous.

d. Entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit il y a d'après saint Athanase, une unité essentielle (κατ' οὐσίαν), si bien que dans les trois il n'y a qu'une seule et même essence, un seul et même être. Il n'en résulte pas pour tous les trois comme une unité spécifique de l'être, comme pour trois hommes qui peuvent être appelés égaux pour l'essence ; mais l'être divin est numériquement un dans tous les trois. Cette unité numérique il l'enseigne au moins implicitement de la manière suivante[4]. Comme la propriété caractéristique et la divinité du

1. Athan., *Orat.* III, 10. — 2. Ibid. c. 20. — 3. Ibid. c. 22. — 4. Ibid. c. 3, 4 : Τοῦ γάρ εἴδους καὶ τῆς θεότητος τοῦ Πατρὸς οὔσης τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ ἀκολούθως ὁ Υἱὸς ἐν Πατρί ἐστι, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν τῷ Υἱῷ. Διά τοῦτο γὰρ καὶ εἰκότως εἰρηκὼς πρότερον. Ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἕν ἐσμεν, ἐπήγαγε τό. Ἐγώ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί· ἵνα την μὲν ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας δείξῃ. Ἓν γὰρ εἰσιν, οὐχ ὡς ἑνὸς πάλιν εἰς δύο μέρη διαιρεθέντος, καὶ μηδὲν ὄντων

Père consiste à avoir un Fils, il en résulte que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père. Aussi quand il a dit : « Mon Père et moi nous sommes un » (Joan., X, 30) ajoute-t-il à un autre passage : « Moi je suis dans le Père et le Père est en moi » (Joan., X, 10) afin de montrer l'identité de la divinité et l'unité de l'essence (τὴν ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας). Ils sont en effet un, non comme si l'un était partagé en deux parties ; ni comme si l'un était désigné par deux noms différents et que le même fût tantôt le Père et tantôt engendré comme le Fils. C'était là l'hérésie de Sabellius.

Ils sont plutôt deux, parce que le Père n'est pas le Fils, et que le Fils n'est pas le Père ; mais une seule nature les forme et le rejeton n'est pas différent du producteur, car il est son image et tout ce qui est au Père appartient au Fils. Le Fils n'est donc pas un autre Dieu (il n'y a pas deux dieux), car il n'a pas été fait du dehors ; autrement, ce serait admettre plusieurs Dieux que d'imaginer une divinité à côté de celle du Père. Quoique le Fils soit autre chose que le fait d'être engendré (ou plus exactement, suivant la terminologie ultérieure, autre chose que ce qui est engendré) il est cependant la même chose que Dieu (ταὐτόν ἐστιν ὡς θεός), car ils sont un, lui et le Père par l'unité et l'égalité de l'essence, comme par l'identité d'une seule divinité. Car le rayonnement est la lumière et non en vérité une lumière postérieure au soleil ou (en général) différente de lui ou rattachée à lui, mais une production même

πλὴν ἑνός· οὐδὲ ὡς τοῦ ἑνὸς δὶς ὀνομαζομένου, ὥστε τὸν αὐτὸν ἄλλοτε μὲν Πατέρα, ἄλλοτε δὲ Υἱὸν ἑαυτοῦ γίνεσθαι· τοῦτο γὰρ Σαβέλλιος φρονήσας, αἱρετικὸς ἐκρίθη. Ἀλλὰ δύο μέν εἰσιν, ὅτι ὁ Πατὴρ Πατήρ ἐστι, καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς Υἱός ἐστι· καὶ ὁ Υἱὸς Υἱός ἐστι, καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς Πατήρ ἐστι· Μία δὲ ἡ φύσις· οὐ γὰρ ἀνόμοιον τὸ γέννημα τοῦ γεννήσαντος. εἰκὼν γάρ ἐστιν αὐτοῦ, καὶ πάντα τὰ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ ἐστι. Διὸ οὐδὲ ἄλλος θεὸς ὁ Υἱός· οὐ γὰρ ἔξωθεν ἐπενοήθη· ἐπεὶ πάντως καὶ πολλοί, ξένης παρὰ τὴν τοῦ Πατρὸς ἐπινοουμένης θεότητος· εἰ γὰρ καὶ ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ Υἱός, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς θεός· καὶ ἕν εἰσιν αὐτός καὶ ὁ Πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος, ὥσπερ εἴρηται. Καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀπαύγασμα φῶς ἐστιν, οὐ δεύτερον τοῦ ἡλίου, οὐδὲ ἕτερον φῶς, οὐδὲ κατὰ μετουσίαν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅλον ἴδιον αὐτοῦ γέννημα.... Οὕτω καὶ ἡ τοῦ Υἱοῦ θεότης τοῦ Πατρός ἐστιν· ὅθεν καὶ ἀδιαίρετός ἐστι. καὶ οὕτως εἷς θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ. Οὕτω γοῦν ἓν αὐτῶν ὄντων, καὶ μιᾶς αὐτῆς οὔσης τῆς θεότητος, τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ Υἱοῦ, ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ Πατρός, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι Πατήρ.

du soleil. Ainsi la divinité du Fils est celle du Père et pour cela inséparable de lui ; et ainsi il n'y a qu'un seul Dieu et il n'y en a aucun autre en dehors de lui. Comme ils sont un et qu'il n'y a qu'une seule divinité ce qui est dit du Père doit s'entendre du Fils à l'exception du mot Père ».

On voit par cette citation combien Athanase prend ses précautions pour donner une idée exacte de la doctrine orthodoxe et signale des deux côtés l'erreur qu'il y aurait soit à la prendre pour un dithéisme ou un trithéisme, soit à la confondre avec le Sabellianisme. Qu'il se soit bien convaincu du danger de ces dernières hérésies et de leur opposition avec le christianisme, nous l'avons exposé en détail dans notre premier volume. A l'encontre de cette erreur il relève encore avec plus de précision ce qui concerne la notion exacte des rapports réciproques du Père et du Fils; à savoir que leur différence n'est point simplement nominale et temporelle. Il rappelle que le Père n'est pas le Fils et que le Fils[1] ne peut être imaginé sans hypostase ou sans οὐσία, mais était parfait en lui et immuable[2] et réel[3], qu'il était existant en tant que consubstantiel au Père[4].

En vérité, dans le passage cité, l'unité de l'être divin n'est pas expressément étudiée en tant que différente de l'unité simplement spécifique comme celle qui existe entre trois hommes. Mais que cette union doive être au moins beaucoup plus intime en Dieu, cela résulte assez clairement des paroles de saint Athanase. En effet le Père et le Fils ne peuvent être séparés en Dieu, ils sont un parce qu'ils forment une seule et même unité ; parce que numériquement ils constituent un seul Dieu ; parce que leur unique différence consiste en ce que le Père est Père ou producteur et que le Fils est rejeton.

La seule chose qui manque à saint Athanase, c'est d'avoir eu

1. Athan., *Orat.* IV, 8 : Καὶ πάλιν οἱ λέγοντες μόνον ὄνομα εἶναι Υἱοῦ, ἀνούσιον δέ καὶ ἀνυπόστατον εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ τουτέστι τὸν Λόγον τοῦ Πατρός προσποιοῦνται ἀγανακτεῖν κατὰ τῶν λεγόντων. Ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν. — 2. Ibid., c. 12 : Ὥσπερ ἦν ἀεί καὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχων ἐπεὶ ἀτελὴς καὶ τρεπτὸς φανήσεται. — 3. *Orat.* I, 58. — 4. *Orat.* IV, 12 : Οὐκ ὀνόματι μόνον Λόγος, οὐδὲ κατ'ἐπίνοιαν Υἱος ὁ Λόγος ἀλλ' ὑπάρχων ὁμοούσιος τῷ Πατρί.

à son service des expressions fixes et déterminées pour le point de vue de la Trinité, comme pour celui de l'unité en Dieu et de désigner cette dernière par des termes tout aussi exactement fixes non seulement comme une unité spécifique mais comme une unité numérique. Et cependant des expressions, telles que l'identité de la divinité et l'unité de l'être et de la nature peuvent difficilement être entendues dans un autre sens. Ou bien les mots ne doivent-ils pas être entendus d'une unité numérique[1] quand il repousse le reproche de Dithéisme : « De même que celui qui nomme le Père et le Fils ne désigne qu'un Dieu, de même celui qui nomme un Dieu pense en même temps au Père et au Fils qui sont un dans la divinité, car le Logos provient du Père, sans division, sans scission et sans partage » ?

e). Avec l'unité de l'être sont aussi données l'unité de la volonté et l'unité de l'action dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit et ce n'est pas certes celle-ci qui peut exister dans trois personnalités séparées l'une de l'autre, mais celle qui ne procède que d'un être divin. « Si le Fils agit, dit-il[2], le Père doit être regardé comme agissant, et si le Fils établit sa demeure dans les âmes sanctifiées, le Père aussi vient dans le Fils, comme il l'a promis lui-même : Le Père et moi nous viendrons et établirons là notre demeure. Le Père est contemplé dans son image et la lumière dans son rayonnement. » Immédiatement auparavant saint Athanase avait rejeté l'explication arienne des paroles bibliques : Mon Père et moi sommes un. Ils voyaient là uniquement un accord de volonté entre deux personnes séparées. Entre le Père et le Fils il y a un accord de volonté et d'action parce que dans les deux il y a une seule et même identité de nature ; si bien qu'une grâce accordée par le Fils l'est aussi par le Père, et celui qui voit le Fils voit aussi le Père[3] ». Quoique le Logos, qui ne peut

1. Athan., *Orat.* IV, 10 : Ἀλλ' ὥσπερ ὁ λέγων Πατέρα καὶ Υἱὸν δύο ἕνα θεὸν δύο φρονείτω Πατέρα καὶ Υἱόν, ἓν ὄντας τῇ θεότητι, καὶ τῷ ἐξ αὐτοῦ ἀμάριστον κα ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον εἶναι τὸν Λόγον ἀπὸ τοῦ Πατρός. — 2. Ibid. III, 11. — 3. Ibid., c. 13 *in fine.*

être séparé du Père ni être différent de lui ou lui être étranger puisse faire ce qui lui plait, ce sont là œuvres du Père ; il n'y a là qu'une seule action qu'il développe, et ce que le Fils donne est présent du Père... Celui qui entend le Logos sait[1] qu'il a entendu le Père ».

Quand dans un autre passage il serre de trop près les paroles de l'apôtre aux Romains (I, 20) et qu'il soutient que par la création, son harmonie et sa beauté nous ne connaissons tout d'abord que le Logos ou la divine sagesse, puisque le Père a tout fait par le Logos ou a projeté le plan du monde dans le Logos, il ajoute néanmoins dans le même endroit que celui qui contemple aussi dans les œuvres de Dieu le Logos commence ainsi à connaître le Père par le Logos[2]. Certes la question de l'unité de l'action de Dieu en dépit de la participation de personnes différentes au moins à quelque point de vue, présente les plus grandes difficultés, si on veut l'étudier avec exactitude et profondeur, et on ne peut nier que dans la suite des temps il en ait été donné par les Pères de plus exactes définitions et que les œuvres de la révélation externe de Dieu aient été rattachées aux rapports immanents des personnes divines[3].

3. Du Saint-Esprit il est bien plus souvent question dans les explications de saint Athanase sur la sainte Trinité, mais il pourrait être plus utile d'en réserver l'exposé pour le moment ou nous traiterons plus bas les controverses dogmatiques relatives à cette partie de la doctrine trinitaire. Dans la lutte contre l'Arianisme ce point de doctrine, au commencement du moins, se représentera bien plus souvent ; et dans la démonstration spéculative du dogme de la Trinité, saint Athanase ne devait pas borner ses efforts à présenter en général comme conforme à notre connaissance rationnelle de Dieu le fait de dépasser l'unité en Dieu. Du reste le Saint-Esprit est

1. Ibid., c. 14 : V. la citation donnée plus haut, p. 153. — 2. *Orat.*, I, 12 ; II, 78. — 3. Saint Grégoire de Nysse (Περὶ κοινῶν εννοιῶν *ad Ablabium*. Migne. XLV, 125) dit à ce propos : « Toute action de Dieu qui a trait à la créature et peut être diversement nommée dans ses rapports différents, procède du Père, est activée par le Fils et achevée par le Saint-Esprit. »

toujours dans saint Athanase consubstantiel au Père et au Fils, le troisième membre coéternel de la Sainte-Trinité, appelé tantôt l'Esprit du Père, tantôt l'Esprit du Fils. Cependant en ce qui concerne son activité, elle se confond comme celle du Fils avec l'unité de l'unique être divin, mais paraît être sous la dépendance du Fils, comme celle du Fils est dans un semblable rapport de dépendance vis-à-vis du Père. Quand saint Athanase veut marquer la différence entre notre union avec Dieu et l'unité des Personnes divines, voici comment il s'exprime[1] : « Nous ne sommes pas, dit-il, dans le Père, comme le Fils est dans le Père, car le Fils n'a pas besoin d'être mis d'abord en participation du Saint-Esprit pour être dans le Père ; il ne reçoit pas lui-même le Saint-Esprit, il le communique à tous. Le Saint-Esprit ne sert pas davantage de trait d'union entre le Père et le Logos ; c'est le Saint-Esprit qui y est plutôt mis par le Logos. Le Fils est enfin dans le Père comme son propre Logos et son éclat ; mais nous restons éloignés de Dieu et étrangers à lui tant que le Saint-Esprit n'habite pas en nous. Parce que le Logos est dans le Père, dit-il, un peu plus loin, et que le Saint-Esprit est dans le Logos, il veut que nous recevions le Saint-Esprit, afin que par là, ayant l'Esprit du Logos qui à son tour est en Dieu nous paraissions être un par l'Esprit-Saint dans le Logos et par celui-ci dans le Père. Ainsi en tant que le Saint-Esprit est en nous, et celui-ci dans le Logos et le Logos dans le Père nous sommes devenus une seule chose, en un sens figuré, comme les Personnes divines sont entre elles une seule chose. Mais si le Saint-Esprit est aussi dans le Fils, comme celui-ci est dans le Père, l'activité du premier ne fait qu'un avec celle du Fils comme avec celle du Père.

1. *Orat.* III, 24.

§ 12

Interprétation donnée par les Pères des passages christologiques de la Bible, en face de l'exégèse arienne.

La parole écrite de Dieu c'est-à-dire l'enveloppe première et originelle de la vérité divine, telle qu'elle est constituée sous l'inspiration particulière de l'Esprit Saint a toujours exercé la plus profonde influence sur les développements du dogme. Ce n'est pas seulement dans le camp orthodoxe qu'on a eu recours à la lettre de la Sainte Écriture pour montrer l'accord des principaux Pères avec la révélation divine ; les hérétiques eux-mêmes, chaque fois qu'ils ont voulu former des sectes chrétiennes, ont dû au moins essayer de représenter leurs opinions comme la doctrine authentique et originelle des Écritures. Parfois la lutte s'est concentrée presque exclusivement autour de l'interprétation de certains passages de la Bible et souvent elle donnait lieu à de nouvelles controverses sur quelque autre domaine du dogme.

Ainsi il existe souvent une intime connexion entre l'exégèse et l'histoire du dogme. Souvent à la suite de plusieurs discussions dogmatiques s'est imposée une explication déterminée de tel ou tel passage de la Bible, et elle est devenue la preuve classique du dogme, et d'autre part, l'exégèse engageait le commentaire dogmatique dans des voies toutes nouvelles. Nous en avons des exemples frappants dans les controverses de l'Arianisme, alors que les Ariens, non sans apparence de vérité, se réclamaient de plusieurs passages de la sainte Ecriture où le Sauveur paraît se donner lui-même ou être représenté par d'autres comme un être créé.

1. Un des passages les plus discutés était celui du livre des Proverbes (VIII, 22) où la Sagesse dit : « Le Seigneur m'a placée comme le commencement de ses voies pour ses œuvres. » Telle était ainsi en effet la leçon des Septante, qui avait été universellement reçue dans l'antique église grec-

que[1]; cependant à s'en tenir à l'hébreu, au lieu de ἔκτισε, comme portaient les Septante, il fallait traduire ἐκτήσατο (le Seigneur m'avait possédée), quoique saint Jérôme dans la Vulgate ait traduit *possedit me*.

Il fut usage chez tous les Pères d'attribuer ce passage du livre des Proverbes, comme d'autres du livre de la Sagesse, au Logos divin, parce que saint Jean l'évangéliste dans le Prologue du IV[e] Evangile conçoit le Logos comme la personnification de la sagesse de Dieu, et que l'apôtre saint Paul (I Cor., I, 24) nomme expressément le Seigneur la force et la sagesse de Dieu (*sapientia Dei*). C'est uniquement chez quelques Pères anténicéens, chez Théophile et Irénée que le Saint-Esprit a reçu le nom de *Sophia*. Pour l'explication exacte des passages mentionnés l'accord ne se fit pas si vite entre les Pères. De séparation rigoureuse, communément reçue, du divin et de l'humain, pour arriver à expliquer les diverses expressions de la Sainte Ecriture relatives à Notre-Seigneur, nous n'en trouvons pas encore chez les Pères anténicéens. Origène rapporte[2] le passage cité à la nature divine du Seigneur et entend le mot *créer* (κτίζειν) dans le sens de engendrer (γεννᾶν). Nous avons vu qu'il en fut de même dans la controverse des deux Denys; même le mot latin *creare* ne désigne pas toujours une création *ex nihilo*, il peut aussi signifier, comme l'ont fait voir les Pères postérieurs[3], engendrer, et à la vérité ce mot sert alors à écarter de la production divine l'idée erronée d'une division ou d'une souffrance; aussi les Semi-Ariens, au synode d'Ancyre[4], voulurent réunir les deux mots *gignere* et *creare* pour corriger dans le sens indiqué l'idée de génération en Dieu. Mais le mot faisait très bien l'affaire des Ariens, et ils pouvaient en s'y tenant à la lettre soutenir que la Sagesse ou le Fils de Dieu fait homme se désignait elle-même comme créature et se

1. Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. (Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua). — 2. In Joan, t. I. — 3. Aug. *De fide et symb.*, 4. Hier. *Comm. in ep. ad Ephes*, c. 4, v. 24 (Migne XXVI, 509). Exemplum blasph. ap. Sirm. chez Hilair. *De syn.*, c. 17 (éd. Maur. 1693, p. 1161). — 4. Epiph. *Haer*, 73, 3. Vid. Petau, *De Trinit.* II, 1.

donnait même comme ayant été produite tout d'abord avant tout autre chose.

Mais c'est l'exégèse des Ariens surtout qui avait obligé saint Athanase à distinguer exactement dans l'explication des passages bibliques relatifs à la personne du Seigneur, l'humain et le divin dans la personne, unique et sans partage du Rédempteur. A cet égard, c'est l'Arianisme, comme on le verra au second livre, qui avait donné naissance aux controverses christologiques du ve siècle.

Il use encore de cette distinction dans ce passage et rapporte ces paroles à l'Incarnation. Le mot *creare* ne désignait pas toujours dans la sainte Ecriture, la création *ex nihilo*; il signifie aussi renouveler, rétablir comme dans le Psaume L, 12; CI, 19, aux Eph. 11, 15, IV, 24, Jér. XXXI, 22, etc.[1]. Aussi saint Athanase croit-il pouvoir attribuer ce sens au verset bien connu: « Le Père m'a formé un corps en tant qu'il m'a formé aussi moi-même pour ses œuvres, c'est-à-dire afin que j'accomplisse les œuvres de la Rédemption et que j'opère en même temps pour tous les hommes le renouvellement de la nature humaine qui est parfait en moi. Car il n'est pas dit simplement en général: « Le Seigneur m'a formé au commencement de ses voies, afin que j'accomplisse l'œuvre de réparation », mais il est dit: « Le Seigneur m'a formé au commencement de ses voies (ἀρχήν ὁδῶν αὐτοῦ), afin que le renouvellement parte de moi et par moi s'étende à tous. Il en est des termes ἔπλασε, κατέστησε comme du mot ἔκτισε (il me créa), ils ne veulent pas toujours dire que les objets en question viennent au jour, au temps dont on parle, mais seulement qu'ils passent à un autre état.

De l'expression « pour ses œuvres » (εἰς ἔργα αὐτοῦ) saint Athanase déduit la fausseté de l'explication des Ariens qui faisaient créer le Fils avant toute chose, pour servir d'instrument dans la création, car il n'était point dit ici que le Seigneur eût été formé pour appeler les créatures à l'existence et créer les œuvres (οὐκ ἵνα ποιήσω τὰ ἔργα), mais pour ses œuvres qui

1. Athan., *Orat.*, II, 46.

existaient déjà; ce qui veut dire pour la restauration des œuvres de Dieu, en particulier de l'homme déchu.

Le renouvellement qui se produit dans la nature humaine prise par la nature divine dans la plénitude du temps doit échoir à tous en partage de tous, et par là son Dieu, comme il est dit (Prov. VIII, 22), a formé le corps humain dans le temps. Il résultait de ce passage, que ce qui désigne le mot ἔκτισε, c'est dire la nouvelle formation ou l'Incarnation, s'est produit postérieurement à la création de l'homme ou bien que le Seigneur même avec son être tout entier a été produit après les hommes, ce que les Ariens eux-mêmes avaient honte de soutenir[1]. L'opinion des Ariens qui faisaient créer le Fils avant toutes les autres choses ne trouvait absolument aucun point d'appui dans ce passage.

Il apparaissait encore davantage d'après l'étroite parenté du huitième chapitre des Proverbes et d'autres passages du livre de la Sagesse que ces textes ne pouvaient s'entendre d'un médiateur créé. Les Proverbes (VIII, 25) disent déjà, de concert avec d'autres passages cités : « Avant que les collines ne fussent, il m'avait engendré » (πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με). Qu'à la production éternelle du Fils clairement désignée au verset 22, se rattache intimement l'Incarnation, et à la création de toutes choses leur rédemption et leur renouvellement par le Christ, cette divine sagesse, saint Athanase[2] l'explique par une éternelle prédestination.

Sur ces passages, les Ariens s'étaient déjà préoccupés de trouver une autre échappatoire, et ils l'avaient trouvée dans la distinction d'une sagesse éternelle en tant que attribut de Dieu et d'une sagesse créée en tant que le monde est le reflet de la sagesse divine. Ceci s'entendait particulièrement de la plus parfaite des créatures, de cet être intermédiaire auquel les

1. Athan., *Orat.* II, 50. Cf. c. 66-67 : Ἴσον γάρ ἐστι τὸ εἰπεῖν. Ἔδωκέ μοι ὁ Πατὴρ τὰ ἔργα, καὶ, Ἔκτισέ με Κύριος εἰς ἔργα. Πότε οὖν ἔλαβε τὰ ἔργα εἰς τὸ τελειῶσαι ὦ θεομάχοι; Ἐκ γὰρ τούτου καὶ τὸ, ἔκτισε, γνωσθήσεται. Κατὰ μὲν οὖν τὴν ἀρχὴν, ὅτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι αὐτὰ ἐποίει, ἐὰν εἴπητε, γενεός ἐστιν· οὔπω γὰρ ἦν γενόμενα. Φαίνεται δὲ λέγων, ὡς τὰ ἤδη ὄντα λαμβάνων. — 2. Ibid., c. 75, seqq.

Ariens pour cette raison donnaient principalement le nom de sagesse créée. Ils introduisaient, selon la remarque de saint Athanase[1], au lieu d'une seule sagesse divine et d'un Logos unique plusieurs sagesses, tout en prétendant qu'une seule était essentielle à Dieu et lui appartenait de toute éternité en tant qu'attribut impersonnel. Il existait, au contraire, plusieurs sagesses créées et parmi elles le Fils qu'on pouvait bien κατ' ἐπίνοιαν, c'est-à-dire d'après notre façon de connaître et de parler, appeler κατ' ἐξοχὴν le Logos, à peu près comme d'après les paroles de la sainte Ecriture on l'appelle la voie, la vérité, la vigne; on pouvait bien lui donner le nom de Fils dans le même sens qu'il lui a été donné dans les saintes Ecritures uniquement à cause de sa participation à la sagesse divine.

Cette interprétation jetait saint Athanase dans l'embarras. Quand les Ariens[2] admettaient en Dieu une sagesse éternelle incréée, il oppose que le reproche qu'ils formulaient retombait sur eux-mêmes, puisqu'ils admettaient deux êtres non engendrés, (Dieu et la sagesse) ou regardaient Dieu comme un être composé; il allait manifestement trop loin. Avec cette façon de procéder, il aurait exclu de Dieu tout attribut déterminé. Il lui était plus facile en s'aidant de la sainte Ecriture de démontrer que le Fils de Dieu fait homme n'était pas une sagesse créée, mais la sagesse divine elle-même, le Logos personnifié, et nullement un attribut impersonnel. Il insiste encore sur cette distinction propre aux Ariens d'une sagesse éternelle et d'une sagesse créée, pour établir que le Seigneur dans le passage cité ne parle pas de son aspect supérieur et divin ou de sa divinité, mais de sa nature humaine et il em-

1. Ibid., c. 37 : Διὸ καὶ θαυμάζω, πῶς ἑνὸς ὄντος τοῦ θεοῦ, οὗτοι κατὰ τὰς ἰδίας ἐπινοίας πολλάς εἰκόνας καὶ σοφίας καὶ λόγους εἰσάγουσι, καὶ ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἴδιον καὶ φύσει Λόγον τοῦ Πατρὸς λέγουσιν, ἐν ᾧ καὶ τὸν Υἱὸν πεποίηκεν, τὸν δὲ ἀληθῶς Υἱὸν κατ' ἐπίνοιαν μόνον λέγεσθαι Λόγον, ὡς ἄμπελον καὶ ὁδὸν καὶ θύραν καὶ ξύλον ζωῆς. Σοφίαν δε ὀνόματι λέγεσθαι αὐτόν φασιν, ἄλλην μέντοι εἶναι τὴν ἰδίαν καὶ ἀληθινὴν σοφίαν τοῦ Πατρός, τὴν ἀγεννήτως συνυπάρχουσαν αὐτῷ ἐν ᾗ καὶ τὸν Υἱὸν ποιήσας ὠνόμασε κατὰ μετουσίαν ἐκείνης σοφίαν αὐτόν. — 2. Athan., *Orat.* II, 38.

ploie le pronom *me* (*Dominus creavit me*), comme s'il voulait désigner toute sa personne.

Il y a sans doute une double sagesse ; une sagesse éternelle, personnifiée qui a conçu le plan du monde et formé en elle-même les idées de toutes choses, qui au commencement du temps a appelé tout du néant à l'être; qui a créé le monde à son image, afin de faire connaître par lui son modèle, le divin Logos et par le Logos le Père lui-même; il y a aussi une sagesse créée, faible image de la première qui est absolue, c'est-à-dire le monde si bien et si harmonieusement organisé par le Logos, et dans lequel la raison et la sagesse humaine occupent une des premières places. Ce qui est donc vrai de cette sagesse créée, image de la sagesse divine, le Seigneur peut le dire de lui-même au sens figuré [1]. De même qu'il dit à Saul (Act. des Ap., IX, 4). « Saul pourquoi me persécutes-tu, alors que celui-ci ne persécutait que son Église, son image et son reflet à lui, de même il peut s'attribuer au sens figuré la création qui ne doit tout d'abord être attribuée qu'à l'image de la divine sagesse exprimée dans le monde [2]. S'il en est ainsi, la divine sagesse était d'autant mieux en droit de parler ainsi par la bouche de la nature humaine, prise par elle dans la plénitude des temps; car en elle comme dans la plus parfaite image finie se reflète en toute perfection la sagesse divine [3].

Ainsi en rapportant tout ce passage du livre des Proverbes à la nature humaine du Seigneur, on se fondait sur une interprétation aussi nouvelle que profonde, tandis que l'hérésie était acculée toujours à un commentaire suranné du même texte. Et ainsi ce n'était pas seulement une lumière nouvelle qui tombait sur le mystère de l'Incarnation, quand saint Athanase,

1. Ibid., c. 78 : Ἃ γὰρ ἡ ἐν ἡμῖν σοφία εἶπεν, ταῦτα αὐτὸς ὁ Κύριος ὡς ἴδια λέγει· καὶ οὐκ ἔστι μὲν αυτος κτιζομενος κτίστης ὤν, διὰ δὲ τὴν ἐν τοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ, ταῦτα αὐτὸς ὡς περὶ ἑαυτοῦ λέγει. — 2. Ibid., c. 80. Ce parallele joint à la substitution de l'Eglise à la personne du Seigneur (*Act. apost.* IX, 4) fournit ailleurs (*De inc.* et *C. Ar.* 6) à saint Athanase l'occasion de rapporter à l'Église le passage des Proverbes VIII. — 3. Cette même interprétation se retrouve chez saint Augustin *De Trin.*, VII, 3, quand dans ce qui précède il nous montre que plus nous devenons participants de la sagesse créée, plus nous devenons semblables au Christ.

à l'aide des rapports intimes qui existaient entre la sagesse créée et son plus parfait modèle, la nature humaine du Christ d'une part et la sagesse incréée ou le divin Logos de l'autre, réussissait à rendre acceptable pour la pensée l'union personnelle des deux, c'était encore une interprétation nouvelle qu'apportait cette explication. L'Église en effet, dans ses prières liturgiques a rapporté plus tard tout ce passage à la très sainte Vierge Marie et elle l'a honorée et glorifiée comme la sagesse créée la plus parfaite après la nature humaine du Christ. Ainsi nous voyons comment en faisant approfondir à pluseurs reprises le texte divin, les multiples interprétations des hérétiques faisaient prévaloir peu à peu une façon nouvelle de le comprendre et tout aussi exacte et précise.

Du reste les Pères auraient repoussé encore plus facilement les explications des Ariens et se seraient épargné bien des efforts, s'ils avaient eu recours à la leçon du texte primitif[1]. C'est Eusèbe le premier qui montra la différence des leçons et fit prévaloir l'opinion que d'après le texte hébraïque, il n'était point question d'une création *ex nihilo*, et que plusieurs manuscrits grecs et autres traductions lisaient ἐκτήσατο, ce qui marquait bien la préexistence éternelle du Logos. Saint Jérôme[2] dit la même chose. Seulement en ce même passage (c. 3) Eusèbe va trop loin quand il trouve presque ridicule qu'on rapporte *creavit me* à la nature du Christ, comme Marcel le soutenait avec d'autres Pères orthodoxes. Eusèbe va encore trop loin quand il interprète allégoriquement ce qui suit dans le même chapitre du livre des Proverbes, à savoir la production des sources et des abîmes et l'érection des montagnes, et que par les abîmes il entend les Prophètes et par les sources et les montagnes les Apôtres. Pour prendre le droit de rapporter ce passage aux relations de la sagesse divine et

1. *De eccl. theol.*, III, 2 (Migne P. gr. XXIV, 977). — 2. *Ep.* 139. *Comment. in Is.* XXVI, 13. Le mot hébraïque קנה signifie acquérir, et quelquefois créer, et c'est cette signification-ci que les Septante ont eu devant les yeux.

du Père, Eusèbe s'autorisait des paroles déjà citées des Proverbes (VIII. 25) : « Il m'a produit avant que les collines ne fussent. » Chez les autres Pères ces paroles s'expliquaient par ce fait que le Seigneur s'exprimait sur son compte en ayant égard dans les unes à sa nature humaine et dans les autres à la nature divine.

2. Il y avait toute une autre série de passages du nouveau Testament que citaient les Ariens. Dans le nombre était le passage de saint Jean (XIV, 18) : « Le Père est plus grand (μείζων) que moi. Il en devait résulter que le Père et le Fils différaient pour la substance et que le premier avait une supériorité essentielle sur le second. A propos de ce passage les Pères n'observaient pas toujours la règle de rapporter à la nature humaine ce qui marque une subordination; ils pensaient qu'ici la consubstantialité du Père et du Fils non seulement n'était pas exclue, mais était plutôt supposée, même si on rapportait ce passage à la nature divine. En effet, réplique saint Athanase aux Ariens, parmi les êtres ceux là seuls sont graduellement distingués les uns des autres qui ont même essence les uns que les autres, car pour une essence spécifiquement différente on ne peut parler de plus ou de moins. Ce n'est pas sans raison que l'Apôtre (Hébr. I, 3, 4), quand il compare le Seigneur aux Anges emploie un attribut tout différent κρείττων (d'autant supérieur aux Anges). L'attribut μείζων n'attribuait au Père d'autre supériorité que la paternité, c'est-à-dire que le Père est plus grand que le Fils en tant que celui-ci est engendré par lui et a en lui son origine[1], comme personne. En même temps le Seigneur désignait par les paroles « il est plus grand » la propriété spéciale de l'essence (ἰδιότητα τῆς οὐσίας) ou la personnalité particulière du Père et du Fils.

Saint Athanase est suivi dans cette explication par saint

1. Athan., *Orat.* I, 58. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ αὐτος ὁ Υἱὸς οὐκ εἴρηκεν. Ὁ Πατήρ μου κρείττων μού ἐστιν, ἵνα μὴ ξένον τις τῆς ἐκείνου φύσεως αὐτον ὑπολάβοι· ἀλλὰ μείζων εἶπεν, οὐ μεγέθει τινί· οὐ δε χρόνῳ ἀλλὰ διὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς γέννησιν.

Hilaire[1], saint Basile[2], saint Grégoire de Nazianze[3], saint Chrysostôme[4], Cyrille d'Alexandrie[5], les Pères de Sardique dans leur écrit dogmatique rapporté par Théodoret[6], saint Augustin[7] et saint Jean Damascène[8].

Cependant les mêmes Pères avaient quelquefois donné de ces passages une explication toute différente et avaient rapporté à la nature humaine qu'il avait revêtue l'infériorité du Fils vis-à vis du Père ; ils voyaient bien cependant que leur argumentation qui visait à démontrer la consubstantialité du Père et du Fils par ce passage n'était pas suffisamment concluante. Cette interprétation se rencontre tout d'abord chez saint Athanase[9]. Il est suivi par d'autres Pères saint Basile[10], saint Hilaire[11], Cyrille d'Alexandrie[12] et particulièrement saint Augustin[13] et saint Léon[14]. D'accord avec eux le symbole de saint Athanase dit : *Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.* De plus cette explication concorde mieux avec le contenu du chapitre de l'Évangéliste, alors que le Seigneur console ses disciples en leur disant qu'il allait à son Père et que chez son Père qui était plus grand que lui-même, il serait glorifié dans sa nature humaine.

L'Arianisme se butait encore davantage à cette interprétation. Les hérétiques le voyaient bien et ils en revenaient, simplement pour échapper à cet argument, à la première interprétation des Pères déjà vue plus haut : ils soutenaient qu'on ne pouvait comparer l'un et l'autre le Père et le Fils par rapport à l'humanité de ce dernier, mais seulement du côté de la divinité, car une pareille comparaison ne pouvait en

1. *De syn.*, c. 64. — 2. *Ep.* 141 (éd. Maur.) *C. Eun.*, I, 25 : Λείπεται τοίνυν κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον ἐνταῦθα τὸ μεῖζων λέγεσθαι. — 3. *Orat.* V (éd. Maur. p. 572); XL (p. 669) : Οὐ γὰρ κατὰ τὴν φύσιν τὸ μεῖζων τὴν αἰτίαν δὲ· οὐδὲν γὰρ τῶν ὁμοουσίων τῇ οὐσίᾳ μεῖζων ἢ ἔλαττον. — 4. *Hom.* 35, in Joan. — 5. *Thes. de S. Trin. ass.* XI (Migne, LXXV, 141). — 6 *H. E.* II, 8. — 7. *De fid. et symb.*, c. 9. — 8. *De orth. fid.*, I, 6. — 9. ***De Incarn. et contr. Ar.*** 4. Ὁ Πατήρ μου, ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν, ἐπεὶ ἄνθρωπος γέγονε μείζω αὐτοῦ λέγει τὸν Πατέρα. — 10. *Ep.* 141. — 11. *De syn.*, c. 9. — 12. *Thes. ass.* (Migne LXXV, 144). — 13. Coll. cum. Max. III, 13. 14. *De Trinit.* I, 11. — 14. *Ep.* ad Flav. 4. V. d'autres passages chez Petau, ***De Trinit.*** **II, 2, 10.**

général s'établir qu'entre êtres de même nature[1]. Saint Cyrille réplique avec raison à ces Ariens qu'avec cette argumentation ils se combattaient eux-mêmes et faisaient ressortir la consubstantialité du Père et du Fils; ce n'est pas en effet par la divinité que le Père était plus grand que le Fils, mais seulement par la paternité.

3. En plusieurs passages de la sainte Écriture les rapports du Père et du Fils sont représentés de telle façon que le Père apparaît comme donnant et le Fils comme recevant, par exemple saint Mat. XI, 27, XXVIII, 18. Joh. V, 22, X, 18, etc. De ces textes ainsi que le soutenaient les Ariens devait résulter une subordination du Fils au Père. Cependant saint Athanase n'a pas besoin de rapporter une seule fois ces passages à la nature humaine du Seigneur, ils prouvent seulement les différences personnelles du Père et du Fils et la dépendance de la personne du Fils vis-à-vis du Père; car le Fils en tant que produit avec son essence possède tout ce qu'il a comme quelque chose de produit ou de donné par le Père[2].

Les Ariens tiraient encore à eux les passages où le Seigneur parle de sa crainte de la mort et de ses autres faiblesses humaines, mais la question de l'exacte interprétation de ces textes trouvera mieux sa place ailleurs, dans la Christologie.

§ 13.

La doctrine trinitaire de saint Hilaire.

Ce que fut saint Athanase pour l'Orient en face de l'erreur arienne, saint Hilaire l'évêque de Poitiers en Gaule, le fut à peu près pour l'Occident, c'est-à-dire une colonne de l'Église, le défenseur aussi habile que bien doué de la foi orthodoxe. Il partagea encore le sort de ce héros de l'Église grecque en

1. Ainsi un Arien chez Cyrille d'Alex. In Joh. X, 1 (Migne LXXIV, 316). — 2. Athan., *Orat.* III, 36 : Διά δὲ τὸ εἶναι αὐτὸν Υἱὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει ἅπερ ἀϊδίως ἔχει.

ce que il fut chassé de son siège épiscopal par les intrigues des Ariens et exilé dans de lointains pays, et par là il servit dans les mains de la Providence divine à rendre un témoignage plus éclatant et plus décisif même à l'étranger en faveur de la foi orthodoxe. Déposé, comme nous l'apprend l'histoire ecclésiastique, au concile de Béziers en Gaule, que présidait le métropolitain d'Arles, Saturnin gagné à l'Arianisme, Hilaire fut en effet envoyé en exil en Phrygie par l'empereur (356). C'est là qu'il entra partout en lice pour la pureté de la foi et qu'il écrivit ses douze livres *De Trinitate*, intitulés aussi dans l'antiquité *De fide contra Arianos*. Certes au quatrième siècle l'Orient de langue grecque avait une incontestable supériorité dans la science théologique; le centre de l'histoire comme les citadelles les plus fortes de la civilisation chrétienne se trouvaient en effet alors dans les provinces orientales de l'empire romain situées sur les bords de la mer Méditerrannée. Aussi arriva-t-il que pour son époque la parole et les écrits de saint Hilaire ne retentirent pas aussi loin, ni ne pénétrèrent pas si avant que ceux de saint Athanase. C'est seulement à notre époque qu'il a été élevé par un décret de Pie IX au rang de docteur de l'Église. Mais dans la suite du temps ses écrits ont acquis une grande importance. En lui l'église latine a eu dans la longue défense du plus profond mystère du christianisme son principal représentant. Ce fut lui en outre qui après la disparition de Tertullien et de saint Cyprien développa, fixa et façonna de plus en plus la terminologie latine en matière de dogme.

Dans l'histoire du dogme, il a ainsi droit d'occuper une place privilégiée, et il y aurait une solution de continuité dans la chaîne des témoins et des réprésentants du dogme de la Trinité, si nous ne consacrions à saint Hilaire une étude particulière.

1. L'Arianisme portait à la foi chrétienne un coup des plus profonds et des plus terribles en rabaissant le Sauveur au niveau d'une créature. Il y avait là une contradiction radicale qui devait réagir absolument comme un dissolvant sur toute la pensée et toute la vie chrétienne; c'est ce que saint

Athanase avait réussi à démontrer d'une façon incomparable. Sur ce point, il ne fut pas égalé par saint Hilaire, ou plutôt celui-ci s'attache de préférence à grouper par séries et à interpréter les témoignages des saintes Ecritures en faveur de la divinité du Seigneur. Au livre IV et V de son traité sur la Trinité, il s'occupe de plusieurs témoignages de l'Ancien Testament où l'ange qui apparaît aux Patriarches est appelé Dieu. Ailleurs il tire principalement ses preuves du Nouveau Testament et veut établir la divinité du Seigneur par tous les passages où le nom de Dieu lui est attribué[1] (Joan., I, 1, XX, 28) où il est donné comme une production de Dieu le Père et où est ainsi supposée chez lui une divinité engendrée (Joan., V., 18 seqq., X, 29 seqq., XIV, 7, seqq.), plus loin il cite les témoignages des Apôtres (Rom., IX, 51; Cor., VIII, 5. Phil. II, 6, 7. Col., I, 15), où il se réclame des œuvres que le Sauveur a accomplies comme actions de Dieu et comme siennes (Jo. V, 36 seqq.)[2] et que les Apôtres ont invoquées comme preuves de sa divinité (Jo. XVI, 30,31)[3].

2. Dans la lutte contre les Ariens, il n'était pas d'un grand intérêt d'établir la personnalité particulière du Fils de Dieu vis-à-vis du Père. Ils la recommandaient eux-mêmes volontiers et en concluaient que pour cette raison il ne pouvait être vrai Dieu, puisque la divinité n'existait que dans l'unité de personne comme dans l'unité d'être. L'unité de Dieu, argumentaient les Ariens, est proclamée dans tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme le dogme fondamental de toute la religion (Deut. VI, 4), et ainsi le Logos ou Fils ne saurait trouver place dans le sein de la divinité; il se rattache aux créatures et peut seulement revendiquer parmi elles la première place.

C'était là la grande objection des Ariens contre le dogme de la Trinité. Pour les réfuter, ce n'était pas assez pour saint Hilaire de renvoyer aux mêmes livres de Moïse où était bien marquée sans doute l'unité de Dieu, mais où apparaissait aussi en Dieu une pluralité indiquée par la forme du pluriel, dans

1. Hilar. *De Trin.*, VII, 9. — 2. Hilar., IX, 20. — 3. Ibid., c. 29.

les premiers chapitres de la Genèse et par diverses apparitions de Dieu; il voulait concilier la doctrine de l'unité de Dieu avec celle de la Trinité en Dieu, même sur le terrain de la spéculation, et, grâce à lui, il arriva que la terminologie se trouva mieux fixée dans la langue latine que dans la grecque.

a) La Trinité en Dieu n'est pas une trinité d'essence ou de substance, mais une trinité de personnes, et ainsi est constituée[1] l'unité de l'être. Les mots *substantia*, *essentia*[2], *natura*, *genus* sont donc toujours pris de préférence pour marquer l'unité de Dieu, mais quand il s'agit de la personne *(persona)*, c'est le pluriel qui est toujours employé[3]. Les Ariens parlaient de trois hypostases ou substances, comme traduit saint Hilaire[4], mais la doctrine orthodoxe ne permet d'admettre qu'une substance de façon pourtant à exclure[5] toute idée de partage de l'unique substance entre les personnes ou d'une participation de ces personnes à une substance supérieure commune.

b) L'unité d'essence dans le Père et le Fils doit d'après saint Hilaire être principalement indiquée par l'appellation « Père » et « Fils », comme par la génération essentielle, car la génération suppose d'après lui l'unité de nature[6]. Ce qui est né de Dieu ne peut être que Dieu et un seul et même Dieu à cause de l'indivisibilité de la substance divine. Le Père et le Fils sont à certains points de vue bien différents, et ils ont leurs attributs propres, c'est là ce qui en fait des personnes distinctes; et cependant ces attributs particuliers ne supposent aucune différence d'essence, mais seulement une différence

1. Hilar. *De Trin.*, IV, 42. Absolute Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personae sed substantiae unitate. — 2. *De syn.*, c. 69. Unus Deus per substantiae indifferentis essentiam. — 3. Ibid. Non persona Deus unus est, sed natura. Cf. De Trin., III, 23; IV, 21, 30. — 4. *De Trin.*, VI, 6. — 5. *De syn.*, c. 67. Una igitur substantia si non personam subsistentem perimat nec unam substantiam partitam in duos dividat, religiose praedicabitur : quae ex nativitatis proprietate et ex naturae similitudine ita indifferens sit, ut una dicatur. — 6. *De Trin.*, IV, 15. Contra vero non minus per id Filius Dei quia Pater Deus unus sit ; est enim unigenitus Filius Dei, non innascibilis ut Patri adimat quod Deus unus sit ; neque aliud ipse quam Deus, quia ex Deo natus est.

d'origine, car le Père est non engendré et le Fils a sa cause dans le Père [1].

c) A cause de l'unité et de l'identité de l'être dans le Père et le Fils il existe entre les deux un rapport de compénétration réciproque; ce que les Pères grecs conformément à l'expression employée par Grégoire de Nazianze ont appelé περιώρησις et les théologiens latins postérieurs, *circumincessio personarum*. Cette expression ne se trouve pas encore chez saint Hilaire; mais c'est bien la même pensée exprimée dans des termes quelque peu différents que le Père et le Fils s'embrassent, se contiennent [2] réciproquement et sont l'un dans l'autre [3]. C'est la remarque que fait saint Hilaire, quand il explique la parole du Seigneur que le Père est en lui et qu'il est dans le Père.

d) Par suite de cette inhabitation et compénétration réciproque, comme aussi de leur unité de substance, existe dans le Père et le Fils une activité unique, si bien que le Père opère dans le Fils et par le Fils, et que le Fils agit dans le Père et par le Père [4].

Cette conception laisse voir clairement en quoi consistait, d'après saint Hilaire, l'unité d'être dans le Père et dans le Fils, à savoir si c'était une union générale du genre de celle de deux hommes qui participent à une seule nature humaine ou bien une unité numérique. Parfois même le saint Docteur paraît n'avoir pensé qu'à une égalité d'être dans le Père et le Fils. Aussi, parce que le Fils dans l'épître aux Colossiens

1. Ibid., c. 33. Uterque itaque unus et solus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Cf. Ibid., c. 40. Habitantem ab eo in quo habitet discernens, personae tamen tantum distinctione non generis. Non enim Deus in diversae atque alienae a se naturae habitaculo est, sed in suo atque a se genito manet. — 2. Hilar. *De Trin.*, III, 1. — 3. Ibid., c. 4. Ita in se invicem; quia ut omnia in ingenito patre perfecta sunt, ita omnia in Filio unigenito perfecta sunt. Cf. VII, 41. Non est corporalium naturarum ista conditio, ut insint sibi invicem. Cf. IX, 51. — 4. Ibid., VIII, 52. Quaero quo alio ad intelligentiae nostrae sensum expositionis suae uti potuerit aptiore sermone, ut unum esse intelligerentur quam isto quo per nativitatis veritatem et naturae unitatem, quidquid Filius ageret ac diceret, id in Filio Pater et loqueretur et gereret. Cf. Ibid., c. 28.

(I, 15) est appelé l'image du Dieu invisible, saint Hilaire fait remarquer que la nature et l'essence du Fils n'était pas d'une autre espèce que celle du Père[1]. Mais il ne s'arrête pas à l'égalité d'essence, il enseigne aussi son unité. Si ceci ne résulte pas des textes cités, tout doute doit pourtant s'évanouir quand nous voyons avec quelle énergie il repousse non pas une fois seulement, mais à diverses reprises l'hypothèse de deux dieux[2]. Mieux encore, il explique toujours l'expression nicéenne de la consubstantialité du Père et du Fils, non seulement dans le sens d'une similitude, mais d'une unité et identité de substance[3]. Dans son écrit « sur les Synodes », il s'est attaché spécialement à préciser le vrai sens de cette expression, et il reconnait qu'il avait tiré pour son usage le sens de ce mot de la lecture des saintes Ecritures bien longtemps avant qu'aucune nouvelle des controverses de l'Arianisme ne fût parvenue à son oreille[4]. On pouvait, il est vrai, attribuer aussi un sens erroné à ce mot, et cela arriva par le fait des Ariens qui accusaient les Orthodoxes de songer, dans ce mot, à étendre par l'incarnation, le Dieu unipersonnel, à la façon de Sabellius — ce qui serait regarder le Fils comme absolument identique au Père — ou à faire participer le Père et le Fils à une substance générale supérieure, ou enfin à une séparation de l'unique substance en deux parts, Saint Hilaire rejette[5] même la seconde façon d'entendre l'ὁμοούσιος et l'explique toujours dans le sens de substance unique[6]. La ressemblance de la substance que les semi-ariens consentaient à admettre implique, d'après lui, dans le domaine de la divinité la ressemblance

1. Ibid., c. 48. Imago enim formam necesse est ejus reddat, cujus et imago est. Qui volunt autem alterius generis in Filio esse naturam, constituant, cujusmodi Filium imaginem esse invisibilis Dei velint. — 2. Ibid., VII, 8; VIII, 36. Duos tamen in fide nostra nec deos patiuntur esse nec dominos. — 3. *De syn.*, c. 77. Exposita, Carissimi, unius substantiae, quae graece homœusion dicitur et similis substantiae, quae homœusion appellatur, fideli ac pia intelligentia. — 4. Ibid., c. 91. — 5. Hilar., *De Trin.*, IV, 4. — 6. *De syn.*, c. 67, 84. Aut aliud hic testatur homœusion, quam ut una atque indivisibilis duum sit secundum naturae progeniem essentia, quia essentia Filii non sit aliunde? Quae quia aliunde non est, unius recte esse ambo credentur essentiae.

des substances, et celle-ci à cause de l'indivisibilité et de la perfection absolue entraîne aussi l'unité de la substance en soi, car le Père n'a pu donner au Fils que sa propre substance[1].

3. C'est contre cette génération essentielle en Dieu que se portèrent dès le début les attaques des Ariens. On attribuait aux Orthodoxes les opinions gnostiques d'une émanation (prolatio) ou celle d'un partage, ou d'une extension de la substance divine dans le but de rattacher ainsi à la doctrine de la génération éternelle quelque chose d'indigne de Dieu. Du moins c'est ainsi qu'agit déjà Arius dans sa lettre à l'évêque Alexandre[2], quand il pense déjà pouvoir montrer que l'idée d'une création *ex nihilo* du Fils est la seule qui reste possible.

Par contre saint Hilaire trouve la génération du Fils très clairement exprimée dans les saintes Ecritures, quand le Sauveur est appelé Fils de Dieu (Math. III, 17; XVII, 5), comme quand le Christ parle de son Père céleste (p. ex. Math. XV, 13. Joan., II, 16; XIV. 28, etc.). Sans doute dans la sainte Ecriture il y en a d'autres qui sont appelés Fils de Dieu; mais le Christ prend ce nom en un sens éminent, unique, car il prétend n'être pas devenu Fils de Dieu par adoption, mais être sorti de son Père, en tant que Fils (Joan. XVI, 28), il emploie en effet cette expression « sortir » pour écarter toutes les représentations indignes de sa génération[3]. Quand plus loin dans sa profession de foi (Math. XVI, 16), saint Pierre appelle le Seigneur Fils de Dieu vivant, il n'entend point seulement lui reconnaître une particulière supériorité sur toutes les créatures, mais bien une divinité véritable et le titre de Fils par essence; car autrement le Seigneur n'aurait pas attaché à sa profession de foi une importance particulière. Pareillement l'évangéliste saint Jean (I, 18) appelle le Christ Fils unique qui est dans le sein du Père, et l'apôtre Paul (Rom. VIII, 32) le propre Fils de Dieu.

1. Ibid., c. 74, 91. — 2. Chez Hilaire. *De Trin.*, VI, 5, seqq. — 3. Ibid., c. 35. Est enim unus ex uno. Non est portio, non est defectio, non est diminutio, non derivatio, non protensio, non passio; sed viventis naturae ex vivente nativitas est.

L'éternité de la génération était particulièrement contestée par les Ariens; celui qui était engendré, disaient-ils, n'avait pas pu exister auparavant. S'il avait pu exister avant la génération il n'y avait plus là une génération mais une simple modification. C'était là une subtilité. Car si la doctrine de l'Église admet l'éternité de la génération en Dieu, cela veut dire que cette génération n'est point soumise au temps ; mais le dépasse et que Dieu en tant que Père éternel doit aussi avoir eu un Fils de toute éternité[1].

4 Parmi les passages de la sainte Écriture que les Ariens citaient en preuve d'une subordination essentielle du Fils vis-à-vis du Père, quelques-uns méritent d'être signalés ici pour faire voir dans quelle mesure saint Hilaire s'accorde avec les autres Pères dans l'interprétation de ces passages. Le verset déjà mentionné du livre des Proverbes (VIII, 22) où la Sagesse divine se désigne, d'après le texte des Septante comme une Sagesse créée (*Dominus creavit me*) est chez lui l'objet d'une discussion[2]. Il remarque tout d'abord à l'encontre du commentaire des Ariens que cette même sagesse s'attribue aussi dans les versets suivants (25 et 26) une génération antérieure à l'origine du monde, quoique le plan du monde fût déjà projeté de toute éternité par la sagesse divine. Il se produit donc ici, disait-il, ce que nous rencontrons partout dans les livres du Nouveau Testament à savoir que le Seigneur s'attribue à la fois des qualités humaines et des qualités divines. Que les Ariens fussent incapables de faire ces distinctions et de saisir de si loin le dogme de l'Incarnation du Fils de Dieu, c'était toujours là pour eux autant d'occasion d'interprétations erronées. Cette distinction est donc à faire aussi au verset 22 ; et il faut rapporter la création dont il est question au corps humain que la sagesse divine a pris dans le sein de la Vierge et qui fut en même temps créé par Dieu. Saint Athanase per-

1. Hilar. *De Trin.*, XII, 30. Natum autem semper esse hoc est sensum temporum nascendo praecurrere neque intelligentiae patere aliquando fuisse non natum... Natum autem ante tempora aeterna semper esse excludit non fuisse antequam nascitur. Cf. Ibid., c. 32. — 2. Ibid., c. 37, seqq.

met encore de comprendre[1] dans cette création les formes et figures revêtues dans les diverses théophanies.

Le passage de saint Jean (V, 19) devait aussi servir à établir la subordination du Fils vis-à-vis du Père « Le Fils ne peut rien faire par lui-même (*a se*) qu'il ne voie faire à son Père. » Dans ce même passage cité pour fermer la bouche aux Juifs qui se plaignent qu'il profane le Sabbat, le Seigneur leur présente ses œuvres comme étant celles de son Père. Son intention est donc de bien mettre au premier plan son égalité avec son Père. Sans doute les paroles « Le Fils ne peut (*non potest*) « et « s'il ne le voit *nisi videat* », indiquent une dépendance du Fils vis-à-vis du Père ; mais cette dépendance n'est pas seulement admise, elle est réclamée par le dogme, comme une dépendance de la personne. D'autre part dans le même verset les paroles : « tout ce que fait le Père, le Fils le fait aussi », expriment de la façon la plus claire, l'égalité du Père et du Fils. Quand donc le Seigneur dit qu'il ne fait rien par lui-même (*ab se*) qu'il ne le voie faire à son Père, cette négation, *ne faire rien par soi-même* indique l'unité de l'essence dans le Père et dans le Fils. Saint Hilaire entend la personnalité du Père et du Fils en Dieu en ce sens que chaque personne veut et agit par elle-même (*per se*), mais il ne faudrait pas imaginer cette faculté de vouloir par soi-même, comme de nature à supprimer l'unité de l'être et de volonté; car le vouloir est encore affaire de nature[2]. Les autres Pères de cette époque sont ordinairement très prudents dans les explications qu'ils donnent de la personnalité du Père, du Fils et du Saint Esprit : ils redoutent de porter quelque atteinte à l'unité de l'essence divine. Saint Hilaire, lui, s'arrête à diverses expressions de la sainte Ecriture, par

1. Ibid., c. 45. Creatus autem est in vias Dei a saeculo, cum ad conspicabilem speciem subditus creaturae habitum creationis assumpsit. — 2. Hilar. *De Trin.*, IX, 48. Sed naturae, qui contradicis, haec unitas est ut ita per se agat, ne a se agat; et ita non ab se agat ut per se agat. Intellige agentem Filium et per eum agentem Patrem. Non ab se agit eum Pater in eo manere monstrandus est. Per se agit, cum secundum Filii nativitatem agit ipse quae placita sunt.

exemple, aux paroles de S. Jean (V, 21). De même que le Père réveille les morts et les rend à la vie, de même le Fils ressuscite qui il lui plaît. Il conclut de là que le Fils, comme tel, a une certaine volonté libre et personnelle, quoique la volonté naturelle du Fils soit identique et toujours unie à celle du Père[1].

Les paroles du Seigneur dans saint Jean (XIV, 28) : « le Père est plus grand que moi », saint Hilaire les rapporte parfois comme les autres Pères à la supériorité de la personne du Père sur celle du Fils, parfois aussi il entend que le Seigneur a voulu indiquer par là l'état d'abaissement où il s'est réduit en devenant homme[2].

Il se présente encore plus de difficultés dans le passage de saint Marc (XVI, 32). « Ce jour et cette heure personne ne les connaît, ni les Anges, ni le Fils, mais le Père ». Le procédé ordinaire qui consiste à assigner à la nature humaine tout ce que le Seigneur s'attribue d'indigne de sa divinité a bien été employé pour ce passage par divers Pères, au moins par saint Athanase. Mais, sur ce point, saint Hilaire est en désaccord avec lui et il a sans contredit expliqué mieux que lui ce passage. Pour lui, comme pour tous les Pères, il est absolument hors de doute que le Fils de Dieu n'a pu attribuer d'ignorance à sa nature divine, car il y a en lui, comme dans son Père, universel savoir[3]. Saint Hilaire était d'autant plus

1. Ibid., c. 50. Et adeo voluntas ei libera est, ut cognitionem sui atque Patris quibus voluerit, impertiat? Atque ita inter Patrem et Filium et nativitatis et unitatis demonstrata natura est ; cum sic liber in voluntate sit Filius, ut quod volens agit, factum paternae sit voluntatis. Si donc Dorner (*Entwick-Geschichte der Lehre von der Person Christi*, II, 938) compte saint Hilaire parmi les Pères qui tendent à accentuer l'unité de Dieu et qui, à la question de savoir s'il faut revendiquer un moi particulier pour le Fils, auraient répondu négativement, c'est qu'il a omis bien des passages de saint Hilaire. — 2. Ibid., c. 51, 53, 57. — 3. Ibid., c. 61. Si igitur proprius Filio Pater est, in ea necesse est Filium manere proprietate qua Pater est. Manere autem quomodo existimabitur si extra praescientiae naturam sit et aliquid nativitati ejus ex auctore defuerit? Deerit enim prope totum si quod proprium Deo est, non habeat. Proprium autem Deo, quid aliud quam cognitio futurorum est ; ut res nondum manentes mansurasque posterius, invisibilium ac nondum exstantium generum capax natura contineat?

éloigné d'entendre ces paroles comme se rapportant à la nature humaine, qu'il inclinait à se faire une idée plutôt trop haute que trop basse de la glorification et de la déification de la nature humaine dans l'Incarnation. Mais, indépendamment de cela, le Seigneur, d'après la teneur du passage nie quelque chose de lui, à savoir la connaissance du jour et de l'heure, et il le nie de lui, en tant que Fils, purement et simplement. En vertu de la *communicatio idiomatum*, les attributs d'une nature peuvent être affirmés de l'autre au sens concret, mais la négation d'une qualité qui appartient sûrement à la nature du Seigneur ne peut s'expliquer de cette façon. Saint Hilaire ne l'essaie pas. Aux paroles en question, il en oppose d'autres où le Fils de Dieu s'attribue même dans son abaissement la connaissance des plus secrètes pensées des hommes ses frères (comme, par exemple, S. Matt., IX, 4) et il en vient finalement à cette conclusion que le Christ a voulu cacher uniquement son omniscience, mais non s'attribuer de l'ignorance[1]. Il explique donc les termes du Seigneur par l'économie du salut qui veut que l'impuissance de parler soit appelée ignorance[2]. Que l'économie du salut comporte le secret du jour et de l'heure de la fin du monde, comme le secret du jour de la mort pour tout individu, cela n'a pas besoin d'autre démonstration. Du reste, la science du Fils est la même que celle du Père, parce que le Fils est le miroir du Père et le Père, à son tour, le miroir du Fils[3].

5. La doctrine trinitaire est pour saint Hilaire un mystère insondable dont les enseignements particuliers de Dieu ont pu seuls nous donner la certitude. Toutes les comparaisons que nous pouvons emprunter à la vie de la nature n'en sont que des images extrêmement imparfaites et ne peuvent nous donner aucune représentation adéquate de la Trinité[4].

1. *De trin*, IX, 67. Est ergo absconsa scientia, quae quia abscondenda est interdum et nescientia confitenda est, ut esse possit absconsa. — 2. Ibid., c. 63. In omnibus enim quae ignorare se Deus loquitur, ignorantiam quidem profitetur, sed ignoratione tamen non detinetur; dum ad id quod nescit non nesciendi infirmitas est, sed aut tempus est non loquendi aut dispensatio est non agendi. — 3. Ibid., c. 69. — 4. Ibid., I, 19.

Nous avons déjà remarqué chez saint Athanase comment pour lui l'idée arienne d'un Dieu unipersonnel était une conception judaïque ; il accusait même cette conception de faire de Dieu un être solitaire de le représenter comme une source desséchée. Saint Hilaire fait de même consister la supériorité de la doctrine chrétienne sur l'hérésie en ce que nous connaissons bien et honorons un Dieu unique, mais non un Dieu solitaire[1] (*Deus solitarius*).

De même on rencontre souvent chez les Pères soit d'avant le concile de Nicée, soit même chez saint Hilaire l'argument suivant : Dieu ne saurait être conçu comme ἄλογος comme dépourvu de sagesse, de Logos ; donc il devenait admissible que la raison s'élevât au-dessus de l'unité de personne en Dieu. Mais par là aussi on pouvait se laisser entraîner à l'opinion que le Père n'était pas par lui-même une personne douée de connaissance ou que l'être divin ne prenait connaissance que dans le Fils. Cette opinion saint Hilaire ne l'admet pas ; et à ce point de vue nous remarquons chez lui un notable progrès dans la terminologie qui bientôt après sera acceptée par saint Augustin et spécialement défendue par lui. Chacune des trois personnes divines est par elle-même douée d'intelligence, quoique la connaissance et la volonté par suite de l'unité de l'être soient unes ; seulement l'intelligence est improduite dans le Père et engendrée dans le Fils ou plutôt le Fils a été produit par l'intelligence divine du Père. Le Père doit donc être nommé la sagesse et le Fils est la sagesse de la sagesse (*sapientia sapientiae* [2]).

6. En ce qui concerne la doctrine du Saint-Esprit, Erasme a accusé saint Hilaire (dans la préface de ses œuvres) en même temps que les autres Pères de n'avoir pas expressément attribué au Saint-Esprit le nom de Dieu. Cependant le saint Docteur a partout exprimé, avec la dernière netteté sa foi dans la pleine et véritable divinité du Saint-Esprit. Il rejette l'erreur

1. Cf. IV, 20 ; VII, 2, 32, etc. — 2. Hilar. *De Trin.*, II, 8. Est enim (Filius) progenies ingeniti, unus ex uno, verus a vero, vivus a vivo, perfectus a perfecto, virtutis virtus, sapientiae sapentia, gloria gloriae, imago invisibilis Dei, forma Patris ingeniti.

des Ariens qui voulaient introduire dans les personnes divines[1] une différence de substance; il dénonce expressément l'erreur qui range[2] le Saint-Esprit parmi les créatures, et il s'attache à démontrer directement que le Saint-Esprit a la même nature et la même substance que le Père.

Saint Hilaire considère le Saint-Esprit comme l'esprit du Père, aussi bien que du Fils, et il tire même de cette égalité dans la dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Père comme vis-à-vis du Fils une nouvelle preuve de la consubstantialité du Père et du Fils[3]. A en juger par cette idée, saint Hilaire a dû admettre que le Saint-Esprit procédait du Père comme du Fils. Du moins il le met dans le même rapport vis-à-vis du Père que vis-à-vis du Fils. Mais en quoi consiste le caractère spécial ou la propriété du Saint-Esprit en tant que personne? Sur ce point saint Hilaire s'exprime avec une grande circonspection. Du côté du Père et du Fils, cette propriété tient à un mode particulier d'origine. Il est donc hors de doute que le Saint-Esprit n'existe point vis-à-vis de Dieu à l'état de créature. Il n'est pas davantage improduit comme le Père ni engendré comme le Fils. La sainte Ecriture marque seulement qu'il est envoyé du Père par le Fils, et de là il est permis de conclure qu'il procède du Père par le Fils[4]. Sa substance ne diffère[5] pas sans doute de celle du Père et du Fils; mais son caractère distinctif en tant que personne c'est, comme le dit la sainte Ecriture, de procéder du Père et d'être envoyé par

1. Ibid., c. 4. — 2. Ibid., I, 36. — 3. Ibid., VIII, 26. Quod si per spiritum sanctum Christus in nobis esse intelligitur, hunc tamen ita Spiritum Dei ut Spiritum Christi esse noscendum est. Et cum per naturam rei natura ipsa habitet in nobis; indifferens natura Filii esse credetur a Patre cum spiritus sanctus qui et spiritus Christi et spiritus Dei est, res naturae esse demonstretur unius. Quaero nunc igitur, quomodo non ex natura unum naturae esse demonstretur unius. Quaero nunc igitur quomodo non ex natura unum sunt?... Res naturae Filii est (sc. Spiritus), sed eadem res et naturae Patris est. Cf. IX, 72. — 4. Cf. XII, 55. Neque quia te solum innascibilem et unigenitum ex te natum sciens genitum tamen spiritum sanctum non dicturus sim, dicam unquam creatum? 56: Ita quod ex te per eum sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia. — 5. Hilar. *De Trin.*, II, 4.

le Fils. D'autre part comme par suite de l'unité d'essence dans le Père et dans le Fils, être envoyé par le Fils c'est être envoyé en même temps par le Père, il faut admettre aussi que le Saint-Eprit procède du Fils comme du Père, quoique la sainte Ecriture ne le mentionne pas expressément [1].

§ 14.

La doctrine trinitaire de saint Cyrille de Jérusalem.

Aux témoins de la tradition apostolique dans l'Église primitive se rattache saint Cyrille de Jérusalem, que nous avons déjà nommé. Comme il paraît d'après ses écrits, il voulut, d'abord du moins, de concert avec son évêque Maxime, qui se réconcilia complètement avec saint Athanase[2] en 349, tenir une situation intermédiaire entre les Ariens d'une part, les Marcelliens ou Sabelliens de l'autre; il trouve donc ici tout naturellement sa place entre les défenseurs toujours invulnérables de la consubstantialité et les Eusèbiens dont il sera question plus tard. Chronologiquement ses catéchèses sont cependant antérieures aux écrits déjà étudiés des Pères que nous venons de nommer et elles ont été prononcées[3] (en 347 ou 348) par lui alors qu'il était encore prêtre dans l'église de Jérusalem sous l'épiscopat de Maxime (+ 350 ap. J.-C.). Dans la suite au cours de son épiscopat (350-386) à Jérusalem, par sa lutte contre Acacius, par ses deux exils pendant plus de onze ans, par son attitude publique dans divers synodes il donna des preuves si manifestes de son orthodoxie que le concile de Constantinople (382) lui rendit le plus éclatant témoignage [4].

1. Ibid., VIII, 20. A Filio igitur accepit qui et ab eo mittitur et a Patre procedit. Et interrogo utrum idipsum sit a Filio accipere quod a Patre procedere. Quod si differre credetur inter accipere a Filio et a Patre procedere : certe idipsum atque unum esse existimabitur a Filio accipere, quod sit accipere a Patre. — 2. Athan. *Hist.* Arian ad mon., c. 25. — 3. Touttée. *De cat. s. Cyr.* diss. II, 5 (ed. Migne), pat. gr. XXXIII, 154. — 4. Cf. *Theod.* H. E., V, 9. Cf. *Marquardt*, Cyrill (Brunsb.), 1884, p. 75, seqq.

I. Saint Jérôme s'est déja plaint dans sa chronique que saint Cyrille eût enseigné l'Arianisme, et Socrate et Sozomène racontent qu'il était revenu à la communion de l'Église vers le temps du second concile général de Constantinople, c'est-à-dire vers 381. D'autres ont répété cette accusation et se sont autorisés de deux preuves fournies par ses écrits ; d'abord, dit-on, il évite partout à dessein les termes ὁμοούσιος et ὑπόστασις, ensuite il écrivit au principal champion de l'arianisme, à l'empereur Constance, une lettre très obséquieuse où il lui donne le titre de εὐσεβέστατος, *piissimus*. Le premier grief n'est pas tout à fait fondé, car dans cette lettre à Constance, qui paraît avoir été écrite en 351 [1], après J.-C., il exprime une fois très nettement sa foi dans la consubstantialité[2], car il souhaite que Dieu conserve longtemps encore l'empereur, ce fidèle serviteur de la consubstantielle Trinité (ὁμοούσιον τριάδα). Le second grief n'a pas plus d'importance, car Cyrille avait des raisons d'espérer qu'en usant de bonté et de douceur envers l'empereur il pourrait obtenir quelque ménagement pour la cause de l'orthodoxie.

On ne peut cependant le méconnaître, saint Cyrille dans ses écrits n'est pas un partisan résolu du concile de Nicée, ni de la cause de saint Athanase. Sans doute il est très loin d'approuver l'erreur des Ariens; il voit là au contraire une hérésie dangereuse. Seulement il se place toujours dans ses discours à l'extrémité opposée, il s'en prend à la doctrine de Marcel et des Sabelliens qui était tout autant à rejeter. Entre ces deux tendances hérétiques il veut garder une position intermédiaire et observer la neutralité, sans se poser en défenseur de la consubstantialité. On voit par là qu'il ne saisissait pas avec assez de finesse les différences doctrinales et qu'il n'était pas arrivé à comprendre la haute importance de l'ὁμοούσιος. Peut-être aimait-il mieux par amour de la paix éviter d'enseigner au peuple dans ses catéchèses la doctrine de la consubstantialité qui à cette époque était fortement soupçonnée

1. Cyr. ep., ad. Const., c. 8 (Migne, XXXIII, 1173). — 2. Touttée. Cf. *Praelequium*, c. 11, seqq. (éd. Migne, p. 1159).

de Sabellianisme ; peut être aussi prêta-t-il lui-même quelque foi à ces soupçons et s'imagina-t-il que le Sabellianisme s'étendait beaucoup plus loin qu'il ne le faisait réellement alors. Quand il interprète la seconde épître aux Thessaloniciens (2, 3 et s.) et qu'il étudie les signes avant-coureurs de la seconde venue du Christ, il ajoute [1] : « Maintenant la défection s'est produite, car les hommes ont abandonné la foi orthodoxe, quelques-uns prêchent la filiation du Père (υἱοπατρίαν), — c'est-à-dire identifient le Père et le Fils — et d'autres osent soutenir que le Christ a été créé de rien. »

De cette dernière proposition il ressort assez clairement que Cyrille regardait l'Arianisme comme une hérésie détestable. Mais il était opposé aussi à toute subordination essentielle du Fils vis-à-vis du Père et il était aussi très éloigné de partager la foi des semi-ariens. Il rejette donc toute séparation et division des personnes divines et garde fortement sa foi en un Dieu indivisé. « Nous ne prèchons pas trois dieux, dit-il ; que les Marcionites se taisent, nous prêchons avec le Saint-Esprit et par le Fils unique, le Dieu unique. Indivise est notre foi, indivis aussi notre culte de Dieu ; car nous ne séparons pas la sainte Trinité comme font quelques-uns, ni n'enseignons un mélange comme Sabellius [2] ».

Saint Cyrille fait du Fils, comme du Saint-Esprit, l'égal du Père et il attribue à l'un comme à l'autre la Divinité entière [3] comme tous les attributs divins, l'incompréhensibilité [4], le souverain domaine sur tous les êtres finis [5]. A chaque personne divine conviennent donc les hommages et le culte indivis que nous devons à Dieu [6].

Il n'y a qu'un point sur lequel on puisse avec quelque vraisemblance soulever quelque objection contre l'orthodoxie de saint Cyrille dans sa foi en la Trinité. C'est quand il paraît séparer les œuvres extérieures de Dieu, distinguer

1. Cat., 15, 11. — 2. Ibid., 16, 4. — 3. Ibid., 6, 6. Τῆς θεότητος τῆς πατρικῆς ἐστι σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ κοινωνὸς ὁ υἱὸς ὁ μονογενής. Cf. ibid., 4, 16. — 4. Ibid., XI, 11, 12 ; 16, 5, 24 ; 17, 17. — 5. Cyr. *Cat.* VIII, 5. — 6. Ibid., VI, 1 ; XVI, 4.

l'œuvre isolée de chaque personne prise à part et déterminer par là du moins une certaine séparation des personnes, même dans la vie immanente de Dieu. Il assigne au Père la conception du plan de ce monde, au Fils son exécution, au Saint-Esprit la sanctification des créatures[1]. Et il ne s'en tient pas toujours à cette distinction; en un autre endroit il nomme encore le Père créateur du monde (δημιουργός)[2], ou bien il dit que le Dieu qui a créé le monde et le Dieu de l'Ancien Testament sont le même Dieu, le Père[3]. Ailleurs il attribue au Père et au Fils ensemble la création du monde[4]; ou il donne les cieux comme l'œuvre du Père[5] et il appelle la création l'ouvrage du Dieu unique[6]. On peut sans aller encore contre la foi orthodoxe admettre une dépendance du Fils et du Saint-Esprit vis-à-vis de Dieu, même dans les œuvres extérieures de Dieu. C'est d'une telle dépendance que parle le Seigneur lui-même d'après les textes de saint Jean (V, 19), comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, c'est même une opinion unanime des Pères que la création doit, dans un sens particulier, être assignée au Logos en tant que personnification de la sagesse de Dieu. Saint Athanase tout particulièrement montre que la création et pareillement l'incarnation n'a pu se réaliser que parce que Dieu s'est en quelque sorte abaissé jusqu'aux choses finies et a mis des bornes à sa puissance et à sa gloire, ce qui dans l'un comme dans l'autre cas, dans la création comme dans la restauration de la créature, doit être assigné à un seul et même Logos de Dieu[7].

Pareillement saint Cyrille n'attribue pas exclusivement au Saint-Esprit la sanctification, mais il lui assigne une part dans toutes les manifestations extérieures de Dieu. La transsubstantiation dans l'Eucharistie est attribuée au Saint-Esprit seul[8], et quelquefois au Fils[9] ou à toute la Trinité[10].

2. En ce qui concerne spécialement la doctrine du Fils,

1. Ibid., XI, 22, 23; XVI, 3; XVII, 2. — 2. Ibid., IV, 4. — 3. Ibid., VII, 6. — 4. Ibid., X, 6. — 5. Ibid., IV, 5. — 6. Ibid., IX, 15. — 7. Cf. Athan. *Or.*, 64. Bas. de spir., s. c. 16. *Cyr. Alex.* Thess. ass. IV (Migne, P. gr. l. XXV, 37. — 8. *Cyr.*, Cat., XXI, 3; XXIII, 7, 19. — 9. Ibid., XI, 21. — 10. Ibid., XIX, 7.

saint Cyrille prend souvent les Ariens directement à partie, il fait vivement ressortir que le Fils n'a pu être créé de rien (ἐξ οὐκ ὄντων), ni être placé au rang des créatures [1], seul le Logos est Fils de Dieu par nature; nous, nous ne devenons que par grâce et par adoption les enfants de Dieu [2]. La génération du Fils est toute différente d'une création *ex nihilo*; elle est tout d'abord un acte éternel, parce qu'il se fonde sur l'essence de Dieu [3], sans qu'il soit permis [4] d'admettre pour cela une division ou un affaiblissement de l'essence divine par le fait de cette génération. Cet article de foi revient très souvent dans les catéchèses [5]. Au Fils appartiennent donc les mêmes attributs divins qu'au Père et la même adoration, ou plutôt il est honoré en même temps que le Père par une seule et même adoration [6].

Sans doute saint Cyrille nomme le Fils de Dieu le grand-prêtre éternel du Père et il le présente [7] comme ayant reçu cette dignité sacerdotale de toute éternité. Quoique elle puisse être employée dans un sens subordinatien, cette qualification se rencontre chez la plupart des Pères d'avant le concile de Nicée [8] et même plus tard chez des Pères qui étaient bien éloignés de l'Arianisme. Elle a son point d'attache dans les saintes Ecritures (Ps. cx, 4 et Ep. aux Hébreux, vii, 17). Saint Cyrille a entendu les paroles de l'apôtre dans ce sens que le Fils aurait dès sa génération par le Père reçu de lui le sacerdoce et la dignité royale.

Notre saint docteur, à la fin du symbole de son Eglise où le Fils de Dieu est proclamé Dieu de Dieu, vie de vie, lumière de lumière, éternel produit de l'éternel, déclare bien une fois le Fils semblable en tout à son Père qui le produit (ὅμοιον κατὰ πάντα τῷ γεννήσαντι), il n'a pas pour cela professé le semi-Arianisme [9]. Non seulement le mot ὁμοούσιος ne se trouve jamais

1. Ibid., XI, 14, 17; XV, 9. — 2. Ibid., III, 14; VII, 7; XI, 19. — 3. Ibid., XI, 8, 14, 19; III, 14; VII, 5. — 4. *Cyr*. Cat. XI, 7, 13, 19. — 5. Cf. Marquardt, l. c. p. 16. — 6. *Cyr*. Cat., XI, 17. — 7. Ibid., X, 14; XI, 1. — 8. Cf. *Polyc*. Ad Phil., c. 12. Clem. Alex. Strom. II, 9, 380. Eusèb. Caes. Demonst., I, 10; IV, 15; H. E., I, 4. — 9. *Cyr*. Cat., IV, 7, 11, 4.

chez lui, mais il appelle expressément le Fils vrai Dieu, et ce Fils, dit-il, a le Père en lui et il doit être pour cela consubstantiel au Père.

La doctrine de saint Cyrille sur la divinité du Fils ne diffère donc pas dans son contenu positif de la foi de Nicée, surtout si nous ajoutons que, dans la lettre à Constance, comme nous l'avons déjà dit, il reconnaît expressément la consubstantialité.

3. La foi en la pleine divinité du Saint-Esprit se manifeste tout aussi clairement chez lui. Saint Cyrille le met bien au-dessus de toutes les créatures [1] et lui attribue comme au Père et au Fils l'être divin [2]. De lui aussi sont affirmés des attributs divins tels que la toute-puissance [3], l'omniscience [4]; c'est lui qui parle par les Prophètes, qui prédit l'avenir, qui répand les grâces de rémission des péchés et de sanctification [5]. Si donc il arrive à saint Cyrille de dire une fois [6] que le Saint-Esprit intercède pour nous auprès de Dieu, il n'enseigne rien de plus que l'Apôtre dont nous avons rapporté les paroles : le Saint-Esprit produit en nous par sa grâce les soupirs et les prières. Saint Cyrille n'a pas plus admis la dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils que vis-à-vis du Père; car il dit que si le Père a communiqué au Fils la divinité par génération, le Fils l'a communiquée aussi à l'Esprit-Saint [7].

§ 15.

Décomposition intérieure de l'Arianisme en Ariens rigoureux (Aetius, Eunomius) et diverses fractions des Semi-Ariens jusqu'au Concile de Constantinople (381).

On se fait une haute idée de la culture théologique et philosophique répandue au ɪᴠᵉ siècle dans l'Orient de langue

1. Ibid., XI, 21 ; XVI, 23. — 2. Ibid., IV, 16 ; VI, 6 ; XVI, 3; XXI, 5. — 3. Ibid., XVI, 22. — 4. Ibid., XVI, 2, 12, 22. — 5. Ibid., IV, 16; XVI, 2. — 6. Ibid., XVI, 21. — 7. Ibid., XVI, 24.

grecque, quand on voit avec qu'elle activité s'agitent, se traitent et se discutent alors dans les écrits, comme dans les conciles, les plus difficiles questions de la théologie et de la métaphysique. La haute intelligence de ces peuples ni les cercles nombreux où s'est répandue cette large culture ne donnent pas encore la pleine explication de ce phénomène. Il y eut de plus cette circonstance importante que le Christianisme, à qui l'empereur Constantin avait assuré dans la vie publique une situation prépondérante, attirait d'autant plus l'attention et l'intérêt de tous qu'il était d'autre part attaqué et altéré de nouveau par les Ariens, dans ses points fondamentaux. C'est de cette opposition qu'il s'agissait d'avoir raison.

I. La doctrine primitive d'Arius gardait toujours encore quelques partisans, même dans les temps agités qui suivirent; cependant la grande masse du peuple chrétien n'y adhéra jamais. Parmi ses principaux champions prit place Aétius, un médecin d'Antioche, originaire de la Célésyrie. Son ouvrage sur le non-engendré et l'engendré, nous a été en grande partie conservé par Epiphane dans la 76e hérésie. La doctrine du Fils-créature qui ne s'exprimait qu'avec assez d'obscurité dans les propositions d'Arius, s'étalait ici beaucoup plus crument. Les arguments étaient pour le fond les mêmes que ceux d'Arius. Il tirait des saintes Ecritures les mêmes passages où à propos du Fils il était question de subordination vis-à-vis du Père ou d'élévation postérieure à son œuvre rédemptrice. Les démonstrations rationnelles, si nombreuses qu'elles fussent, tournaient toutes sous des formes diverses, autour de cette unique proposition : le Fils ayant été engendré et ayant eu un commencement dans le temps était par le fait même une créature. Dieu est essentiellement l'être improduit et la qualité d'être engendré doit purement et simplement être exclue de l'essence de Dieu. Si la qualité d'être improduit caractérise la substance, elle forme naturellement le contraire de la substance de l'être engendré; mais si la qualité d'être improduit ne signifie rien; la qualité d'être produit en marque encore moins, et on a une proposition con-

tradictoire où le rien est opposé au rien. Telle est d'après Epiphane la teneur du 18e argument.

C'est dans une semblable argumentation que se meut aussi l'élève d'Aétius, Eunomius, originaire de Cappadoce. Elevé vers 360 sur le siège épiscopal de Cyzique, il en fut bientôt déposé. Nous avons de lui une apologie (imprimée dans Fabricius. *Bibl. gr.*, *vol. VIII*) et une explication de la foi (ἔκθεσις πίστεως) dont Socrate nous parle dans son histoire de l'Eglise (V. 10). Ses écrits nous sont d'ailleurs connus en grande partie par les réfutations de saint Basile (t. v.) et de saint Grégoire de Nysse (t. xii). Nous avons déjà vu plus haut comment il cherche à établir que l'être improduit constitue la substance divine[1]. Il résulte de là qu'il ne peut y avoir en Dieu, ni génération, ni être engendré. Pour être consubstantiel à son Père, le Fils devrait être également improduit et il y aurait alors deux improduits ou deux dieux, hypothèse inadmissible pour les chrétiens. Il ne restait donc qu'à regarder le Fils comme différent du Père (ἀνόμοιος, de là le nom d'Anoméens) et à le tenir pour une créature.

Comment Eunomius chercha ensuite à démontrer la différence du Fils et du Père en soutenant à l'encontre des deux principes fondamentaux d'Arius la pleine intelligibilité de Dieu, pour l'homme, nous l'avons également exposé plus haut. Pour défendre contre toute attaque sa thèse que la qualité d'être improduit constituait l'essence de Dieu et que tous les autres noms et attributs de Dieu n'avaient pas d'autre sens, il en vint assez arbitrairement à soutenir que pour nous toute l'essence de Dieu s'exprimait pleinement dans un seul nom. Où il montra quelque parenté avec l'Arianisme primitif, ce fut quand en soutenant cette opinion en apparence toute contraire de la pleine intelligibilité de Dieu, il conçut Dieu à la façon du Néoplatonisme comme un être absolument dépourvu d'attributs (ὄν) qui se dérobe à toute autre détermination de qualités. Mais avec une pareille opinion sur Dieu et sur l'essence de Dieu, il était devenu impossible à Eunomius d'en

1. V. plus haut, § 3.

venir, sans se contredire, à la création. S'il n'y a en Dieu aucune différence κατ'ἐπίνοιαν, comme dira plus tard l'école, aucune différence virtuelle entre la substance et l'attribut, entre connaître, vouloir et agir, on ne comprend pas comment l'acte volontaire de créer le monde diffère de l'essence de Dieu, comment la création a lieu dans le temps et en somme a dû se produire. Eunomius, il est vrai, s'élevait dans ses théories au-dessus de ces contradictions, et soutenait même que l'action divine était distincte de la substance et même temporelle. Aussi saint Grégoire de Nysse[1] reproche-t-il à Eunomius d'être dualiste et manichéen, car d'après lui Dieu doit avoir en lui-même sa volonté, le principe des êtres finis comme quelque chose de différent de son être. En outre Eunomius n'osait pas faire du Sauveur l'égal des autres créatures. Il a été, il est vrai, créé de rien par un acte libre de la volonté de Dieu, comme un être soumis au temps; il a été cependant appelé à l'existence avant elles, il est la créature de l'incréé, mais il n'est pas une créature comme les autres; il a été fait par l'être sans devenir; mais il n'est pas de même nature que les autres êtres qui ont été faits. Le seul point par où Eunomius s'écartait pour ainsi dire d'Arius, c'est que pour lui, les privilèges particuliers du Sauveur et son titre de Fils ne dépendaient pas de ses efforts vers le bien sur cette terre, mais étaient des dons de Dieu[2].

Les sectateurs de ces hérésies s'appelèrent Aétiens, Euno-

1. Grég. *Nyss.*, I (Migne, XLV, 404, seqq.). — 2. Les rapports plus ou moins éloignés de l'erreur d'Eunomius avec l'Aristotélisme ou le Néoplatonisme n'ont pas l'importance que Baur (*Christl. Trinitäts-Lehre*, I, 387, seqq.) leur attribue. Le fond de l'hérésie arienne, ses idées sur l'impossibilité de déterminer les attributs de Dieu, sur l'existence d'un être intermédiaire, sur sa préexistence avant son apparition dans la chair sont sûrement empruntées aux idées du Néoplatonisme. Par contre, les Pères contemporains reprochent surtout à Eunomius son Aristotélisme, à cause de ses syllogismes et de l'exposition formelle de son hérésie. Cf. *Bas.* C. Eun., I, 9. *Grég. Nys.* C. Eun. (Migne, XLV, 265), lib. XII (Migne, XLV, 1048. *Soc.*, H. E., II, 35. — Dorner remarque à bon droit (*Entwicklungsgesch der Lehre von der Person Christi*, II, 859) que la Théodicée aristotélicienne, dans la question du premier moteur, s'élève au-dessus de l'idée eunomienne de l'être abstrait dépourvu d'attributs.

miens, Hétérousiastes, Anoméens, Ariens rigoureux, Exucontiens.

II. Les Ariens rigoureux ne formèrent jamais qu'une faible partie des agitations religieuses du IVe siècle. La plupart de ceux qui rejetèrent le symbole de Nicée et se refusèrent à entretenir la communion avec saint Athanase étaient des semi-ariens; ils se scandalisaient seulement de l'ὁμοούσιος, parce qu'ils y voyaient du Sabellianisme ou du Dithéisme. Quant à la doctrine d'Arius sur le Logos créature, ils la tenaient pour non chrétienne et condamnable. Ils ne prétendaient pas exclure le Logos de la sphère du divin, mais ne consentaient à lui reconnaître aucune égalité ou consubstantialité avec le Dieu Très-Haut ; la ressemblance avec lui leur semblait seule admissible.

A la tête de ce parti se trouva tout au début Eusèbe de Césarée, le célèbre historien de l'Église, ainsi qu'Eusèbe de Nicomédie, c'est pour cela que ses sectateurs ont reçu, à cause du dernier surtout, le nom d'Eusébiens ; mais d'autres les appelaient Semi-Ariens ou Homoiusiens.

Eusèbe de Césarée avait bien, après de longues résistances, souscrit le symbole de Nicée ; mais il le commentait à sa façon et il devint un des membres actifs de ce parti qui combattit saint Athanase. Il rejetait la thèse arienne que le Fils avait été créé de rien et dans le temps. Il était plutôt pour lui Dieu de Dieu, engendré par l'essence du Père. Mais d'autre part, le Fils n'est pas en tout l'égal du Père, il n'est qu'un intermédiaire entre Dieu et le monde, il n'est que l'image de Dieu et il lui est semblable [1].

Eusèbe se déclare surtout contre la comparaison si fréquente chez saint Athanase de la lumière et de l'éclat, inséparables l'un de l'autre, il ne veut pas de cette connexion d'essence [2]. Le Père doit être absolument parfait et le Dieu suprême, même sans le Fils; les Pères orthodoxes enseignaient au contraire que le Père n'est pas Père avant d'avoir le Fils et qu'il était dans sa nature d'avoir un Fils. Eusèbe

1. Eus. Demonst. Evang., IV, 15; V, 1. — 2. Ibid., IV, 3.

veut pareillement que le Fils doive son existence [1] à la volonté du Père ; saint Athanase, au contraire, rejetait cette expression sur laquelle il était facile de se méprendre, et il distinguait la génération du Fils, en tant que génération naturelle, des libres manifestations de la bonté divine.

Eusèbe, nous le savons bien, pouvait alléguer en faveur de ses assertions maintes expressions inexactes des Pères anténicéens, il pouvait aussi justifier son opposition au concile de Nicée par le fait que l'expression ὁμοούσιος était nouvelle, tandis que lui se servait des termes consacrés de la tradition ecclésiastique.

III. C'est dans ces doctrines d'Eusèbe que se cantonnent à proprement parler les divers symboles des conciles dirigés par les Semi-Ariens qui se tinrent en grand nombre à l'époque du concile de Nicée, jusqu'au second concile général de Constantinople. Chez tous manque le critérium de l'orthodoxie, l'ὁμοούσιος de Nicée. Au début, quelques évêques orthodoxes s'étaient aussi laissés induire à signer ces symboles, quand ils ne contenaient du reste aucune erreur. Mais pour cette époque, ils devaient déjà, à cause de cette lacune, être regardés comme suspects, surtout parce qu'on pouvait entendre dans un sens semi-arien toutes les autres expressions usitées de Fils de Dieu. La seule chose qui pût au début excuser les évêques orthodoxes qui souscrivaient au symbole où n'était pas l'ὁμοούσιος, c'est qu'ils espéraient par là ramener à l'Église ceux que ce mot scandalisait, depuis que Marcel et d'autres s'en étaient servis pour déguiser leur Sabellianisme. Mais plus la lumière se faisait sur cette question, plus il devenait évident que les défenseurs résolus de la foi de Nicée n'avaient rien de commun avec le Sabellianisme, plus on voyait clair dans les subterfuges des Eusébiens qui ne cherchaient en supprimant l'ὁμοούσιος qu'à dissimuler leurs opinions erronées et subordinatiennes et à falsifier le symbole de l'Église, plus aussi les orthodoxes se rangeaient résolument du côté de saint Athanase et rejetaient le symbole des autres.

1. Ibid., V, 1.

Un des plus fameux synodes contemporains de l'hérésie arienne fut celui qui se tint en 341 à l'occasion de la dédicace (*in encaeniis*) d'une église à Antioche. Des canons[1] y furent dressés au nombre de vingt-cinq ; ils avaient trait au gouvernement et à la discipline ; ils furent en grande vénération dans l'ancienne Église ; ils étaient cités comme une des sources du droit, parce que les quatre-vingt-dix-sept évêques qui prirent part à ce concile appartenaient en grande partie à l'orthodoxie. Par contre tous les quatre symboles qui y furent établis furent rédigés dans l'esprit des Eusébiens. Saint Hilaire de Poitiers ne trouve[2] le second symbole contraire en rien à la foi orthodoxe. Mais saint Athanase[3] les considère tous comme trompeurs et menant à l'erreur. On lit dans le second de ces symboles : « Nous croyons conformément à la tradition évangélique et apostolique... en un Seigneur Jésus son Fils, le Dieu seul engendré par qui tout existe, qui est engendré par le Père avant les temps, Dieu de Dieu, immuable, invariable, l'image absolument égale de la divinité, de l'être, de la volonté, de la puissance et de la gloire du Père... et au Saint-Esprit, et ces noms (Père, Fils et Saint-Esprit) ne sont pas dépourvus d'intention ni de sens, mais indiquent l'hypostase particulière, l'ordre et la place de ces trois personnes de telle façon qu'il y en a trois par l'hypostase, mais une seule par suite de leur accord ». L'expression ici adoptée « Trinité des hypostases » pouvait, sans doute s'entendre dans un sens orthodoxe, quoique le terme hypostase ne servît pas encore en général à désigner l'essence, mais il y avait déjà un son suspect dans l'autre expression de « l'unité par accord » ; car on pouvait l'entendre d'une simple unité de volonté. En tout cas il n'y avait aucune erreur manifeste dans ce symbole, et ses auteurs étaient bien éloignés de l'Arianisme primitif, puisqu'à la fin ils répétaient les anathèmes du concile de Nicée contre l'Arianisme. Du reste la similitude d'essence entre le Père et le Fils y était expressément enseignée.

1. V. Héfélé. *Hist. du Conc.*, I (2e éd.), 513, seqq. — 2. *De syn*, c. 26. — 3. *De syn.*, c. 22.

Cette dernière proposition fut bientôt abandonnée par quelques semi-ariens qui se rapprochèrent des Eunoméens en se refusant à admettre autre chose qu'une ressemblance générale, surtout lorsque les orthodoxes leur eurent démontré qu'une ressemblance d'essence était à proprement parler impossible et qu'on ne pouvait attribuer une ressemblance aux choses qu'au point de vue de qualités déterminées. En ce qui concerne l'essence dans le monde fini, il ne peut y avoir qu'égalité ou inégalité. A l'extrémité opposée les semi-ariens étaient pressés par les Eunoméens et les Ariens rigoureux, qui leur objectaient que si la qualité d'être non engendré constituait l'essence du Père, le fait d'être engendré était quant à l'essence, contradictoire au titre de Père. Les semi-ariens étaient ainsi peu à peu poussés dans l'un et l'autre camp, dans celui des orthodoxes et dans celui des Anoméens.

Ces dissentiments entre les diverses fractions des Ariens explique ce que l'on appelle la seconde formule de Sirmium, de l'année 357, qui repousse également les termes ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος. Elle avait pour auteur des évêques qui inclinaient à l'Arianisme rigoureux, et elle ne soutenait d'une façon positive qu'une ressemblance générale entre le Père et le Fils telle qu'on pouvait même l'entendre entre le créateur et la créature.

Par contre il se produit bientôt, l'année suivante (358) une réaction de l'aile droite des semi-ariens au concile d'Ancyre, dont le chef de cette fraction, Basile, occupait le siège épiscopal. Les évêques qui y étaient rassemblés publièrent une longue lettre synodale [1] où ils se prononcèrent expressément contre la doctrine anoméenne du Fils créé. On maintient que le rapport du Père et du Fils était un rapport unique et essentiel : ce n'était pas là, enseigne-t-on, une ressemblance indéterminée, mais une ressemblance essentielle. Dans les dix-huit anathématismes qu'ils ajoutèrent à cette lettre, les évêques condamnent dans deux thèses correspondantes les propositions des Anoméens et celles tout opposées des Sabelliens.

1. Cf. *Epiphan.*, Haer, 72, 2-11.

C'est à ces évêques que saint Hilaire s'adresse dans son traité « sur les synodes ». Il leur montre que le terme ὁμοούσιος ne méritait pas d'être écarté; les raisons invoquées contre lui, à savoir qu'il ne se trouvait pas dans la Bible et que l'οὐσία serait ainsi un quatrième élément antérieur aux trois personnes divines, étaient réellement sans valeur. C'est à Ancyre encore que les évêques alléguèrent la condamnation de l'ὁμοούσιος prononcée par un concile d'Antioche, contre Paul de Samosate. Saint Hilaire veut montrer contre eux que l'expression ὁμοιούσιος avait au fond même sens que ὁμοούσιος[1].

L'Empereur Constance essaya de grouper ces diverses tendances aux deux conciles de Séleucie et de Rimini. Mais les Ariens rigoureux avaient déjà rédigé un symbole, celui qu'on appelle la quatrième formule de Sirmium où était enseignée la ressemblance totale (κατὰ πάντα), mais d'où l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος étaient écartés comme équivoques et comme occasionnant des discussions, le mot οὐσία fut lui-même signalé comme n'étant pas biblique. Saint Athanase[2] ne manque pas de remarquer que les auteurs de la formule l'avaient accompagnée de la date de sa composition, usage qui n'avait jamais été reçu dans l'Église, parce qu'on y considérait toujours le symbole de la foi comme immuable. Une nouvelle formule supprima même l'addition « en tout ». C'est celle qui fut souscrite d'abord à Nicée le 10 octobre 359 par les députés du concile de Rimini qui furent envoyés à l'empereur et cruellement maltraités; elle fut ensuite acceptée par les évêques réunis encore à Rimini. Quoique quelques évêques se fussent refusés assez longtemps à souscrire cette formule; ils y furent à la fin entraînés par la ruse et la violence. Quand Valens et Ursace, les deux principaux agitateurs au service de l'Arianisme, leur eurent persuadé de le faire, ils voulurent ajouter à leur signature quelques anathèmes contre Arius. Une de leurs propositions portait : « Le Fils de Dieu n'est pas une créature comme les autres. » Même cette proposition fut plus tard expliquée par les Ariens dans ce sens

1. Hil. *De syn.*, c. 88, seqq. — 2. *De syn.*, c. 3.

— qui était le leur — que le Fils était déclaré la créature.
Séleucie vit se former dans l'intervalle, sous l'évêque Acacius de Césarée, une nouvelle fraction d'Ariens; ils se distinguaient des Ariens rigoureux uniquement en ce que dans leur symbole ils anathématisaient le mot ἀνόμοιος c'est-à-dire l'inégalité d'essence entre le Père et le Fils. Du reste ils niaient la ressemblance essentielle et limitaient la ressemblance à l'inclination de la volonté; quant au Fils il n'était pas engendré par l'essence de Dieu mais par sa volonté; il n'était donc pas Dieu, mais semblable au Père et même à la volonté de Dieu.

Ici encore nous trouvons la même équivoque et la même piperie de mots. D'après ce que nous venons de dire on voit donc ce que signalait déjà saint Hilaire qui assista en personne au concile de Séleucie, à savoir que les Acaciens pouvaient soutenir aussi bien que les Anoméens et dans les mêmes termes, la différence entre le Père et le Fils, dès qu'il s'agissait des rapports du Fils avec l'essence divine. Leur symbole n'avait pas été, il est vrai, accepté par la majorité des évêques de Séleucie acquis au semi-arianisme, mais les dix députés qui vinrent trouver l'empereur n'en furent pas moins contraints à souscrire finalement la quatrième formule de Sirmium dont déjà nous avons parlé.

La violence faite à ces évêques eut pour conséquence que plusieurs semi-ariens entrèrent en négociations avec saint Athanase, se détachèrent pleinement de l'Arianisme et adhérèrent à la foi de Nicée. De semblables négociations furent engagées au concile pacificateur d'Alexandrie; elles eurent pour résultat le retour de plusieurs à l'Église, surtout lorsque l'immixtion de l'empereur Constance dans les affaires de l'Église eut cessé avec sa mort en 361, et que saint Athanase eut fait admettre la pratique modérée de conserver leurs fonctions à ceux qui auraient souscrit plutôt par ignorance les formules semi-ariennes, une fois qu'ils auraient accepté sincèrement le symbole de Nicée. Il n'y eut donc pas de nouveau symbole rédigé à Alexandrie; mais relativement aux expressions οὐσία et ὑπόστασις il fut déclaré qu'on pouvait

employer ce dernier mot pour l'unité comme pour la Trinité de Dieu, si par là on écartait à la fois et le Trithéisme et le Sabellianisme.

Dans son écrit « sur les synodes » saint Athanase avait cherché à faciliter à ces semi-ariens qui étaient aussi opposés que les orthodoxes à l'idée d'un Logos créature, le retour à l'Église et à la foi orthodoxe; pour cela il avait démontré que ce que les semi-ariens appelaient ressemblance d'essence était à proprement parler l'homousie et qu'une subordination de l'essence du Fils vis-à-vis du Père devenait impossible, dès qu'on repoussait l'idée de sa création. Les choses en général ne sont pas semblables, disait-il, par leur essence, mais toujours et uniquement par leurs qualités. L'être est donc égal ou inégal, et quand nous parlons d'image de Dieu ou de ressemblance avec lui, il n'y a là qu'une participation à l'être divin par le Saint-Esprit, et cela ne peut être accepté pour le Fils, alors même qu'on le tiendrait pour une créature[1].

IV. Les circonstances extérieures, les faiblesses et les contradictions intimes qui éclataient au grand jour avaient accéléré pour l'hérésie le travail de décomposition. Il survint, il est vrai, à la cour de Constantinople quelques événements qui à diverses reprises ranimèrent de nouveau l'erreur. Julien l'Apostat régna trop peu de temps pour causer à l'Église des dommages durables; il ne cessa pas néanmoins pendant son règne de protéger les hérétiques; il exila saint Athanase, laissa les Ariens rigoureux agir en toute liberté sous la direction d'Aétius et leur permit même de se réunir en synode à Antioche sous la présidence de l'évêque Euzoïus. Après la mort de Julien (363) sous le règne si court de l'empereur orthodoxe Jovien, Athanase revint à Alexandrie et y tint[2] un second concile. Nombre d'évêques semi-ariens s'entendirent aussi en un concile tenu vers cette époque à Antioche, pour accepter, afin peut-être de plaire à l'empereur, la foi de Nicée.

1. Athan. *De syn.*, c. 53. — 2. V. Héfélé. *Hist. des Conc.*, I (2e éd., 733 et s.).

Mais la mort soudaine de Jovien amena un nouvel arrêt dans le travail de décomposition de l'Arianisme. C'est que si des deux nouveaux empereurs (depuis 364) Valentinien qui prit pour lui l'Occident était un orthodoxe zélé, Valens à qui échut l'Orient était un Arien tout aussi zélé et de tendance tout opposée. Les évêques orthodoxes, et parmi eux saint Athanase furent ou exilés ou victimes d'une persécution sanglante. Un concile d'Ariens tenu par l'empereur à Nicomédie seconda avec empressement son intention de prendre en main la cause de l'arianisme rigoureux.

Par contre les semi-ariens qui avaient perdu leur point d'appui à la cour de Constantinople, et avec eux les Macédoniens qui formaient déjà une secte, tout en se rattachant aux semi-ariens, cherchaient de nouveau à se rapprocher de Rome. Ils envoyèrent donc des députés au pape Libère pour renouer leur communion avec lui. Les députés conclurent cette œuvre de paix en acceptant la foi de Nicée. Revenus en Orient, ils insistèrent dans un concile de Tyane[1] pour l'acceptation de cette même foi, et ils travaillèrent activement à préparer un grand concile qui devait se tenir à Tyr pour la réunion à l'Église de tous les semi-ariens. Ils y seraient parvenus, si l'empereur Valens n'avait par sa défense fait échouer ce concile.

Bientôt après (373) mourait aussi saint Athanase, et son église se vit imposer à côté de l'orthodoxe un évêque arien du nom de Lucius. Mais même alors l'Église ne resta pas sans défenseur en face de ses adversaires. A la place de ce grand lutteur elle avait déjà appelé à son aide d'autres maîtres puissants qui continuèrent avec le plus grand succès la lutte contre l'hérésie. J'ai nommé les trois Cappadociens. L'Arianisme reçut lui-même un coup mortel pour sa situation extérieure avec la disparition de Valens (378); en effet son successeur le fils de Valentinien, Gratien, qui jusqu'alors n'avait régné que sur l'Occident, réunit depuis 378 tout l'empire sous son sceptre, et il était acquis à l'orthodoxie. Il

1. *Soc.* H. E., IV, 12. *Soz*, VI, 12.

rappela donc les évêques exilés et accorda la liberté religieuse dont furent seuls exclus, les Manichéens, les Photiens et les Eunomiens.

L'empereur Théodose se prononça encore plus énergiquement pour la foi orthodoxe. Associé à l'empire par Gratien en 379, il somma les hérétiques, par un édit publié en 380, de revenir à la profession de la foi orthodoxe. En 381 il rendait un nouvel édit qui enlevait aux hérétiques toutes les églises des villes et leur interdisait le service divin. Cette même année il provoquait la réunion du second concile de Constantinople que nous rencontrerons au cours de l'hérésie macédonienne.

§ 16

Le renouvellement du Sabellianisme par Marcel d'Ancyre et Photin.

Dans le domaine de la foi, toute erreur dans un sens a ordinairement comme conséquence ou comme contraste une autre erreur dans un sens tout opposé. C'est ce qui eut lieu au milieu des controverses de l'Arianisme. L'Arianisme prétendit toujours ne songer qu'à combattre l'idée sabellienne d'un changement ou d'un partage de l'être divin ; et d'autre part la lutte contre le subordinatianisme arien en entraîna quelques-uns à renouveler le Sabellianisme, quoique sous une forme quelque peu différente.

A. Marcel, évêque d'Ancyre vers 314, s'était fait remarquer au concile œcuménique de Nicée parmi les champions de la consubstantialité. C'en fut assez pour que les Ariens et les Eusébiens le missent au nombre de ceux qu'il fallait à tout prix rendre impuissants et éloigner de leurs sphères d'influence. Déjà, entre autres, Eustathius d'Antioche et plus tard saint Athanase au concile de Tyr (335) avaient éprouvé la rage persécutrice des Eusébiens ; les deux évêques avaient été déposés de leurs sièges. Pour Marcel, les Eusébiens lui réservaient le même sort, d'autant plus qu'il s'était prononcé

résolument contre Arius et en faveur d'Athanase aux derniers conciles de Tyr et de Jérusalem (335). Ils trouvèrent dans une certaine mesure l'occasion de justifier cette mesure; Marcel, dans une réfutation des Ariens, ne s'était pas seulement rendu coupable de quelque inexactitude d'expression ; dans sa défense vraisemblablement, bien intentionnée, de la consubstantialité, il avait, eu le malheur de se mettre au moins en parole à l'unisson de l'hérésie sabellienne.

Ce livre « De la subordination du Seigneur-Christ » — ainsi intitulé en souvenir du passage 24 à 28 du chapitre XV de la I^e aux Corinthiens — avait déjà subi un examen à Jérusalem et avait servi à le faire accuser, dans le concile tenu aussitôt après, de soutenir des propositions hérétiques : par exemple que le Fils de Dieu avait eu un commencement et que son règne aurait une fin[1]. C'en fut assez pour faire prononcer sa déposition. Le synode chargea en outre Eusèbe, l'historien de l'Église, de réfuter la doctrine de Marcel. Ce qui fut fait dans deux livres « Contre Marcel » et dans un troisième « De la Théologie de l'Eglise ».

Mais la conduite des Eusébiens ne réussit pas à rendre Marcel d'Ancyre suspect aux orthodoxes, elle fit plutôt voir en lui, après saint Athanase et d'autres, une victime innocente des intrigues ariennes, alors surtout que cette déposition prononcée par des conciles qui n'avaient aucune juridiction sur ces sièges épiscopaux ne pouvait avoir de valeur au point de vue ecclésiastique. Marcel n'en fut pas moins envoyé en exil comme saint Athanase. Lorsqu'ils furent revenus tous deux dans leurs diocèses après la mort de Constantin (337), les cabales des Eusébiens recommencèrent de plus belle. Ils adressèrent cette fois leurs plaintes au pape Jules. Là aussi en appelèrent les évêques accusés; ils s'y rendirent même en 340, quand les Eusébiens eurent peu auparavant renouvelé au concile d'Antioche leur décret de déposition et obtenu de l'empereur Constance l'exécution violente de ce décret. Le pape Jules fit examiner mûre-

1. *Socr.* H. E., I, 36. *Soz*, H. E., II, 33.

ment la cause de l'un et de l'autre, il convoqua même les Eusébiens à un concile à Rome. Ils n'y parurent pas, le concile ne s'en tint pas moins en 341 ; cinquante évêques y prirent part. Saint Athanase avait déjà séjourné un an et demi à Rome. Il fut réintégré en même temps que Marcel dans la communion de l'Eglise et leur précédente déposition fut déclarée nulle et non avenue. Le Pape fit connaître le règlement de cette affaire dans une longue lettre qu'il écrivit aux Eusébiens d'Antioche et qui nous est conservée chez saint Athanase[1]. Que l'écrit déjà nommé de Marcel ait été examiné de près, cela n'est point dit. Au contraire le Pape n'allègue que le témoignage des prêtres romains qui furent à Nicée en 325 et la profession de foi que Marcel avait présentée à Rome et qui nous a été conservée par Epiphane[2].

Les Eusébiens n'en continuaient pas moins leur polémique contre d'autres défenseurs de la foi de Nicée; ils s'occupèrent spécialement des opinions de Marcel dans leurs symboles et surtout dans ceux de la dédicace d'Antioche. Le grand concile convoqué à Sardique en Illyrie (343) par les deux empereurs Constance et Constans devait régler les points controversés entre les divers partis. Mais dès que les Eusébiens s'aperçurent qu'ils n'auraient rien à attendre de la majorité de ce concile, ils se retirèrent et tinrent un conciliabule particulier à Philippopolis, dans le voisinage de Sardique. Ce qui n'empêcha point d'examiner de près les plaintes formulées contre les évêques exilés et même contre Marcel. « Le livre de notre collègue Marcel, comme il est dit dans la lettre circulaire du concile de Sardique [3], fut lue également et la perfidie des Eusébiens établie au grand jour. Car ce qui n'avait été dit par Marcel que sous forme d'examen (ζητῶν), ils l'ont calomnieusement présenté comme son opinion arrêtée. Il fut donc donné lecture de ce qui suivait les passages examinés et de ce qui les précédait, et la foi de leur auteur fut trouvée orthodoxe, car il n'attribuait pas, comme ils le pré-

1. *De syn.*, c. 22, seqq. — 2. Haer, 72. Cf. Tom. 1, § 9. — 3. Athan. *De syn.*, 47.

tendaient, au Logos de Dieu un commencement dans Marie, ni n'assignait une fin à son règne ; il avait écrit au contraire qu'il était sans commencement et sans fin. »

Mais en ce même moment les Eusébiens le condamnèrent de nouveau à Philippopolis. Il voulait, disaient-ils, limiter le règne éternel du Christ, puisqu'il disait : « Le Christ a commencé à régner, il y a quatre cents ans et sa domination devait cesser avec la fin du monde ». Il prétendait, ajoutaient-ils, que le Seigneur n'est devenu l'image du Dieu invisible, que dans sa conception. Enfin ses doctrines étaient un mélange des hérésies de Sabellius, de Paul de Samosate et de Montan [1].

Les Eusébiens continuèrent encore à flétrir Marcel comme un hérétique, surtout lorsque son élève Photin se fut fait connaître ouvertement par ses propositions erronées. La longue profession de foi du concile d'Antioche de l'année 344 renouvela leurs plaintes sur cette hérésie. Là, les orthodoxes eux-mêmes furent en partie d'opinion différente. Saint Athanase, à ce que rapportent du moins saint Hilaire[2] et Sulpice Sévère [3], l'exclut un moment de la communion de l'Église, parce qu'il avait eu dans la suite à lui reprocher d'avoir émis dans un discours des doctrines nouvelles, comme cela est manifeste dans Photin. Le concile de Sirmium allègue lui aussi le fait que saint Athanase lui-même a rompu la communion avec Marcel, et il veut tirer de là une conclusion contre les décrets de Sardique et contre la réintégration de Marcel qui y fut décidée. Cette exclusion ne doit pas cependant avoir duré longtemps. En réalité nous ne savons pas exactement comment la communion fut rétablie entre ces deux évêques ; cependant dans l'histoire des Ariens (écrite vers 357) Athanase parle, au VIe chapitre, de Marcel comme d'un évêque que les Eusébiens, il est vrai, accusent d'hérésie, mais qui s'est justifié à Rome et à Sardique et dont l'orthodoxie a été reconnue. Quand il est dit des Eusébiens que, convaincus d'athéisme, ils ne s'étaient

1. Hilar. *Fragm.*, III, 2 (éd. Maur., p. 1308, seq.). — 2. Ibid., II, c. 22, 23 (p. 1300, seq.). — 3. *Hist. sacra*, II, 37.

pas corrigés, on avait presque le droit de conclure que saint Athanase avait voulu dire : quoique Marcel ait été inexact dans ses écrits, il s'était du moins soumis aux décrets de l'Eglise. La paix fut donc bientôt rétablie entre ces deux évêques. Plus tard vers 371, Basile invite Athanase dans une lettre (69, 2) à condamner les erreurs de Marcel. Mais celui-ci rédigea, sans doute, une nouvelle profession de foi[1] et l'envoya à Alexandrie par le diacre Eugène avec d'autres lettres de recommandation des évêques voisins. Cela suffit à saint Athanase, et il donna aux envoyés des *litterae communicatoriae* (en 372 d'après Montfaucon), et ainsi Marcel est très probablement mort en paix avec l'Eglise (en 374).

Examinons maintenant la doctrine de Marcel dans la mesure où elle nous est connue par son traité dont Eusèbe nous a conservé plusieurs fragments dans ses réfutations. Elle a trait principalement à deux points à la Trinité et à la Christologie.

1. L'Arianisme avait conçu le Fils comme une personne séparée du Père et distincte de lui dans son essence ; il avait ainsi rétabli en quelque sorte un nouveau Polythéisme puisque tout en le reconnaissant inférieur au Père, il rendait au Fils un culte divin. Aussi Marcel accentue-t-il tout d'abord l'unité de Dieu et rejette-t-il l'expression arienne de trinité des hypostases en Dieu[2], parce qu'il regarde le mot hypostase comme identique à essence (οὐσία) et dans la trinité des hypostases il il pense toujours à trois dieux séparés l'un de l'autre. Il ne faut admettre en Dieu[3] qu'une hypostase et qu'un « πρόσωπον » tandis que Marcel rejette aussi l'explication sabellienne des πρόσωπα divins comme trois différentes manifestations de Dieu. Mais comment a-t-il donc conçu lui-même la Trinité en Dieu ? Dans la seule essence divine il y a tout d'abord un Logos divin, car Dieu ne saurait être imaginé comme privé de raison. Cette conception était commune aux Pères anténicéens, et nous la rencontrons encore chez saint Athanase. Mais com-

1. Publiée par Montfaucon. *Coll. nova*, ss. Patr., II, 1. — 2. Euseb. *De eccl. theol.*, III, 4 (Migne, XXIV, 1004). — 3. Ibid., II, 19 (p. 944).

ment fallait-il, se demandait-on, concevoir ce Logos? fallait-il l'entendre comme une personne particulière, existant par elle-même ou comme une simple faculté unie à Dieu ou au Père? Marcel ne répond pas clairement à cette question, il se prête même à diverses explications dont une erronée ne laisserait pas le Logos subsister par lui-même. Sans doute il parle quelquefois du Logos, comme d'un principe personnel[1], surtout quand il dit que c'est par son Logos que Dieu a tout créé et a parlé aux hommes, que ce Logos lors de la création avait été dans le Père et avait collaboré avec lui (συμπαρὼν καὶ συμπλάττων), mais, en même temps, il pousse la comparaison de l'homme et de la raison, employée pour éclairer les rapports du Logos divin et du Père, jusqu'à faire soupçonner qu'il n'a pas regardé le Logos divin comme subsistant par lui-même. Quand il veut en effet expliquer les paroles de la sainte Ecriture : « Faisons l'homme » il en revient à admettre un Dieu secondaire ou plus jeune comme interlocuteur et collaborateur; il prétend, il est vrai, éclaircir la chose par cet exemple un peu faible. « De même qu'un artiste qui veut exécuter une statue en conçoit le plan avec sa raison... et dès le commencement de l'œuvre dit à sa raison comme à un auxiliaire : Faisons, ainsi le Seigneur de l'univers lorsqu'il a voulu créer le monde n'a adressé ces paroles[2] à d'autres qu'au Logos ».

Il résulte de là que Marcel n'a pas voulu reconnaître à l'éternel Logos de Dieu, le nom de Fils de Dieu[3], mais qu'il distingue entre ces deux noms de Logos et de Fils de Dieu; le dernier ne devait être attribué au Logos qu'après son incarnation et son apparition sur la terre. Ceci encore peut s'expliquer par son opposition excessive contre l'Arianisme. D'un côté le terme Fils que les Ariens prenaient en tous sens, marquait toujours une subordination à l'égard du Père, et Marcel

1. V. plus haut, p. 000. — 2 Eus. C. Marc. II, 2 (Migne, XXIV, 793). Cf. *De eccl. theol.*, III, 3 (Migne XXIV, 1000) où le Logos est représenté d'après le livre de la Sagesse comme ayant conçu en Dieu le plan du monde : Ἐγίνετο (ὁ Λόγος) τοῦ κόσμου ποιητής, καὶ πρότερον ἔνδον νοητῶς ἑτοιμάζων αὐτόν. — 3. Eusèb. C. Marc., II, 2 (Migne, XXIV, 793).

tout comme les Ariens ne comprenait la subordination que comme une propriété de l'essence et non de la personne. Le terme « Fils » ne devait donc pas s'appliquer à un rapport immanent de Dieu.

Il ne fallait pas davantage songer au mot Logos qui exprimait plutôt l'éternité et l'union essentielle avec le Père. D'autre part les Ariens recueillaient tous les passages de la sainte Ecriture où le Fils de Dieu fait homme disait de lui-même quelque chose qui au premier coup d'œil semblait être en contradiction avec la divinité parfaite. A cela, Marcel croyait répliquer au mieux par la distinction qui réservait toutes ces expressions à son état d'abaissement ; pour lui elles ne concernaient point le Logos en soi, qui, dans son existence antérieure au monde, ne saurait être correctement désigné que sous ce titre de Logos : « Avant qu'il ne fût descendu parmi nous et ne fût né de la Vierge, est-il dit dans Marcel [1], il n'était que Logos » ou bien : « Avant qu'il ne fût, comme je l'ai dit souvent, il n'était que Logos [2] ». Quand le Logos, dans l'Ancien Testament est nommé Fils de Dieu ou autre chose, il faut entendre cela, dit Marcel au même endroit, comme une prophétie où son nom futur lui est attribué à l'avance. Quand les Ariens disaient que le nom de Logos n'était attribué qu'improprement au Fils, il soutenait au contraire que c'était là son vrai et propre nom, tandis que tous les autres ne lui étaient attribués que par rapport à son Incarnation ou dans un sens impropre [3]. En faveur de cette dénomination il alléguait divers passages de l'Ancien Testament, p. ex. Ps. XXXII, 6, mais tout particulièrement le prologue de l'Evangile de saint Jean. Il nomme aussi le Logos, la Sagesse de Dieu ou la force du Père [4], et il déduit de là son éternité, son identité essentielle avec le Père et son union inséparable avec lui ; les

1. Ibid., II, 2 (p. 784) : Οὐκοῦν πρὸ μὲν τοῦ καταλθεῖν καὶ διὰ τῆς παρθένου τεχθῆναι Λόγος ἦν μόνον. Cf. c. 3 (p. 800). — 2. *De eccl. theol.*, I, 18 (p. 861). — 3. C. Marc., II (p. 784) : Μανθανέτω τοίνυν θεοῦ Λόγον ἐληλυθέναι, οὐ Λόγον καταχρηστικῶς ὀνομασθέντα, ὡς αὐτοί φασιν, ἀλλ' ἀληθῆ ὄντα Λόγον. — 4. Euseb., C. Marc., II, 2 (Migne, XXIV, 785).

Ariens au contraire n'admettaient entre le Père et le Fils d'autre lien d'unité que l'accord des volontés [1].

Ainsi était tournée contre les Ariens, et à bon droit, cette distinction du Logos et du Fils. Mais, d'un autre côté, Marcel s'abstenait de faire la moindre allusion à la personnalité du Logos en face du Père. C'est là ce qu'Eusèbe blâme en Marcel, quand il dit de lui : « il n'a pas osé attribuer au Fils de Dieu la préexistence ni une existence propre antérieure à l'incarnation (οὔτε προεῖναι οὔτε προϋφεστάναι τολμᾷ λέγειν) [2] ». Saint Athanase réfute [3] aussi une secte de Sabelliens qui faisaient la même distinction entre le Logos et le Fils, et il leur demande comment se produit alors le Fils : ce nom lui échoit-il quand il a pris l'humanité? ou bien le Logos devient-il Fils en devenant homme, ou bien enfin le Fils est-il résulté des deux à la fois, à savoir du Fils et de l'humanité qu'il a prise?

Marcel est encore plus fortement en contradiction avec notre saint docteur en ce qu'il ne tait pas seulement, mais semble nier la génération, éternelle du Logos par le Père. Filiation, génération, dépendance, nature finie et temporelle étaient pour les Ariens des idées inséparables. Quand on leur accordait l'une de ces qualités ils croyaient avoir aussi toutes les autres comme des conséquences nécessaires. C'est pour cela que Marcel se montra radical sur ce point; il les nia toutes du Logos et ne soutint positivement que son être éternel dans le Père. « Car par quel passage des saintes Ecritures, lit-on chez lui [4], pourront-ils nous montrer qu'il existe un être non engendré et un être engendré, comme ils le croient engendré? Pas un des prophètes, pas un des Évangélistes, pas un des Apôtres n'a dit cela ». Sans doute il n'y a ici d'expressément niée que la génération au sens arien; mais il s'y rattache une interprétation des rares passages de l'Écriture sainte (Prov. VIII, Ps. CIX, 3) où il est question de la génération du Logos, et ces passages sont entendus de sa

1. *De eccl. theol.*, II, 4 (Migne, XXIV, 905). — 2. C. Marc., II, 1 (780). — 3. Athan., *Orat.*, IV, 15 seqq. — 4. Eus., C. Marc., I, 4 (p. 769).

naissance de la Sainte Vierge[1]. Il s'exprime encore plus clairement, quand il dit[2]. « Le saint apôtre et disciple du Seigneur, Jean, fut un vrai témoin du Logos, quand il dit en parlant de son éternité : Au commencement était le Logos, et le Logos était en Dieu, et le Logos était Dieu ». Nulle part ailleurs Marcel ne fait mention de la génération du Logos, mais il confirme par trois témoignages successifs que le Logos était au commencement. Il se rattache à l'Évangéliste, en ce que lui non plus ne fait pas mention de sa génération. Qu'il ait cependant regardé expressément cette génération comme une conception fausse et arienne de la doctrine trinitaire, on ne saurait le déduire des citations qu'Eusèbe nous donne de ses écrits. Au contraire, on a là des indices qu'il a implicitement admis quelque génération spirituelle. Il est en effet à remarquer tout d'abord qu'il appelle non pas une fois, mais à plusieurs reprises le Logos non seulement Logos de Dieu, mais Logos du Père[3]. Il est vrai qu'on peut donner à Dieu le nom de Père à cause de ses rapports avec les créatures, mais l'expression Logos du Père implique cependant un rapport personnel de dépendance du Logos à l'égard du Père.

Et nous voulons nous représenter ce rapport par la géné-

1. Vraisemblablement saint Athanase songe aussi à Marcel quand il réfute quelques ignorants qui rapportent à la naissance du sein de la Vierge les paroles du Ps. CIX, 9 : Ex utero ante luciferum genui te, sous prétexte que le Seigneur est né dans la nuit. Avec une telle explication il n'y aurait rien de particulier dans la naissance du Seigneur. Cependant le Psalmiste voulait la présenter comme unique en son genre. En outre, le mot « gignere » si on voulait l'entendre de la naissance du sein de Marie, convenait à la conception du Sauveur ou à l'annonciation de Marie qui avaient eu lieu en plein jour et non pendant la nuit. Par le mot Lucifer, il fallait plutôt entendre d'après *Apoc.*, XXIII, 13-18 celui qui était devenu homme, et c'est pourquoi le Psalmiste avait en vue sa naissance antérieure à l'Incarnation, c'est-à-dire sa naissance éternelle du Père. Cf. Athan., *Orat.*, IV, 28. — 2. Eus., C. Marc., II, 2 (p. 785). Ὁ ἱερὸς ἀπόστολός τε καὶ μαθητὴς τοῦ Κυρίου Ἰωαννὴς τῆς ἀϊδιότητος αὐτοῦ μνημονεύων ἀληθὴς τοῦ Λόγου ἐγίγνετο μάρτυς ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος λέγων καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν οὐδὲν γενέσεως ἐνταῦθα μνημονεύων τοῦ Λόγου, ἀλλ'ἐπ'ἀλλήλοις τρισὶ μαρτυρίαις χρώμενος ἐβεβαίου· ἐν ἀρχῇ τὸν Λόγον εἶναι. — 3. C. Marc., II, 2 (Migne, XXIV, 789, 793. *De eccl. theol.*, I, 4 ; II, 11).

ration spirituelle; les Pères montrent souvent aussi cette même génération de la raison et de la parole comme analogue à la génération en Dieu. En outre il arrive parfois à Marcel d'appeler le Logos, conformément aux paroles de saint Jean (I, 14) l'unique engendré (μονογενής). Quand le Seigneur est appelé par l'apôtre le premier-né de toutes les créatures, Marcel ne rapporte pas ces paroles, comme les Ariens, à ce qu'il y a de divin dans le Seigneur pour inférer de là qu'il est semblable aux autres créatures, mais il explique cette dénomination par l'Incarnation[1]. Tout différent est pour lui l'attribut « seul engendré », et il blâme Astérius d'avoir assimilé ces deux noms l'un à l'autre « alors qu'il y a une grande différence entre les deux. Car il est manifeste que l'unique engendré s'il est réellement tel, ne peut pas être le premier engendré et le premier-né en tant que le premier-né ne peut pas être l'unique engendré »[2]. Mais Marcel ne nous dit pas comment il distingue l'un de l'autre et il laisse ainsi à décider si le Logos ne s'appelle pas l'unique engendré à cause de sa manifestation dans la création. Cela semble même d'autant plus vraisemblable que dans la profession de foi qu'il adressa à Rome au Pape Jules, il emploie à dessein le terme génération. « Je crois, y est-il dit, conformément aux saintes Écritures, qu'il existe un Dieu et son Fils unique, le Logos, qui existe éternellement avec le Père, qui n'a eu aucun commencement d'existence et existe vraiment issu de Dieu (ὑπάρχων). » Eusèbe reproche également à Marcel d'admettre, quand il nie la génération, deux ou trois dieux, non engendrés ou d'être obligé de regarder le Logos, à la façon des Sabelliens, comme un simple attribut de Dieu[3]. En

1. Eus., C. Marc., II, 2 (page 791). — 2. Ibid., I, 4 (page 756). — 3. Eus. *De eccl. theol.*, II, 12 (page 925). Du reste, il est bien à remarquer qu'Eusèbe n'accuse pas ici Marcel de dithéisme ou de trithéisme, comme le prétend Klose (*Geschichte und Lehre der Marc. und Phot.*, Hambourg, 1837, p. 30); il veut plutôt dire seulement que Marcel, en admettant un Logos éternel non engendré, en est réduit à établir deux dieux ou à regarder simplement le Logos comme un attribut de Dieu. Baur pense aussi (*Op. cit.*, I, 528), que Marcel regarde quelquefois le Logos comme une personne distincte du Père, et il cite ces paroles

réalité, Marcel n'entend admettre ni l'un ni l'autre, et il se tient même expressément en garde contre le Sabellianisme, car celui-ci ne connaissait pas le Logos et devait même, d'après le texte de saint Mathieu (XI, 27), se tromper dans la connaissance de Dieu et du Père[1]. Mais si Sabellius identifiait le Père avec le Fils, et faisait de Dieu un υἱοπάτωρ on pouvait excuser Marcel de cette erreur par rapport au Père et au Fils, car il caractérisait Dieu comme λογοπάτωρ. Le Logos n'apparaît pas comme une personne particulière et éternelle en Dieu. Il ne consent donc pas à appeler le Logos la copie du Père, et il ne rapporte ce titre de Fils (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) chez l'apôtre (Col. I, 15) qu'au Fils de Dieu fait homme et non au Logos en soi. Encore ici il se laisse entraîner de nouveau par sa polémique contre l'Arianisme, car celui-ci se servait de ce passage pour rejeter la consubstantialité du Fils et du Père et établir uniquement sa ressemblance alors, qu'une copie ne peut jamais montrer qu'une ressemblance. Pour tirer cette conclusion de ce qui précède Marcel niait que ce passage dût être entendu du Logos, parce que une copie devait toujours représenter et rendre visible un objet invisible et absent. Chez l'apôtre il ne pouvait donc être question que de l'image de Dieu rendue visible, du Logos fait homme, mais non du Logos invisible[2].

La tentative d'expliquer de quelque façon le mystérieux rapport du Fils vis-à-vis du Père et de l'unité de Dieu ne pou-

(C. Marc., II, 2, p. 792) : Εἶχεν οὖν τὴν οἰκείαν δόξαν ὁ Λόγος, ὢν ἐν τῷ Πατρί. Mais quand on regarde ces mots dans leur contexte, il est évident que Marcel les donne comme étant d'Astérius, et il veut à proprement parler signaler le terme οἰκείαν comme une erreur. « Lui aussi (Astérius), dit-il au même endroit, se convaincra que le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent ont été créés de Dieu. S'il croit cela, il doit aussi reconnaître qu'alors rien n'existait en dehors de Dieu. Ce Logos qui était dans le Père a donc sa propre gloire. Immédiatement après cette citation d'Eusèbe, Marcel continue ainsi : « Astérius appelle *gloire* la puissance qui lui est octroyée et non seulement *gloire*, mais *gloire antérieure au monde;* il ne remarque pas qu'avant la création du monde il n'existait absolument rien ». — 1. Eus., *De eccl. theol.*, I, 15 (Migne, XXIV, 856). — 2. C. Marc., I, 4; (Migne, XXIV, 764).

vait pas être si difficile pour Marcel, il en avait banni tout mystère; pour lui il suffisait de dire les deux sont une seule et même chose (ἓν καὶ ταὐτόν) comme l'homme et sa raison[1]. Cette façon de s'exprimer n'est pas sans doute aussi sabellienne, ni même aussi incorrecte que le pensait Eusèbe à son point de vue semi-arien. Car pour Marcel le Fils de Dieu est une personne séparée de Dieu et existe même en dehors du Père (ἐκτὸς τοῦ Πατρός) C'est par là seulement qu'il échappe au Patripassianisme[2]. Par contre si on entendait par là l'unité et l'identité de l'essence, les termes dont se servait Marcel étaient tout à fait orthodoxes. Cependant cette distinction personnelle entre le Père et le Fils devait s'évanouir dès que la génération n'était plus maintenue en Dieu. Il ne suffisait donc pas que chez Marcel cet essai d'explication fût séparé des passages précédents où il attribuait directement à l'un et à l'autre les noms de Père et de Fils; le dogme lui-même était atteint et l'idée de Dieu altérée. Il méritait[3] en effet l'accusation qu'Eusèbe porte contre lui, à savoir d'avoir fait de Dieu un être composé de substance et de raison, d'imaginer le Père comme la substance et le Logos comme quelque chose d'accidentel.

1. *De eccl. theol.*, I, 17 (p. 860). — 2. Ibid. I, 20, § 7, p. 877 : Ἐνοικῶν δὲ ἐν τῇ σαρκὶ ὁ Λόγος, ὅτ' ἐπὶ γῆς ἐποιεῖτο τὰς διατριβάς, εἰ μὲν τοῦ Πατρὸς ἐκτὸς ἦν, ζῶν καὶ ὑφεστώς, καὶ τὴν σάρκα κινῶν ψυχῆς δίκην, ἕτερος δηλαδὴ παρὰ τὸν Πατέρα. — 3. Eus., *De eccl. theol.*, II, 14 (Migne, XXIV, 928). Baur, dans un autre passage (p. 529) entend comme Eusèbe le rapport du Fils au Père chez Marcel : « Sans doute il voulait, dit-il, quand il parlait de l'éternelle connexion et compénétration de Dieu et du Logos, distinguer Dieu comme l'être et la pensée ou comme l'être et la conscience ». Mais il est bien à remarquer que Marcel n'est nullement allé de principes à peu près panthéistes à une vague idée d'être, pour faire arriver progressivement cet être vague à la conscience de soi. Dieu était, d'après Marcel, l'être le plus parfait, l'être absolu qui de toute éternité a en soi le Logos supérieur à tout développement temporel. Qu'il ait en outre nié la simplicité de Dieu, comme la nient les Panthéistes, qu'il ait notamment admis une réelle différence entre la substance et l'accident, c'est là un reproche qu'Eusèbe veut seulement déduire comme une conséquence des propositions de Marcel. Celui-ci est plutôt opposé en tout à cette idée qui détruirait l'unité de Dieu ou indiquerait simplement une séparation en Dieu. — 4. C. Marc., II, 2 (Migne, XXIV, 789) : Πρὸ γὰρ τῆς δημιουργίας ἁπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκός, ἐν τῷ θεῷ τοῦ Λόγου ὄντος.

Mais comment en est-il venu à une manifestation extérieure du Logos et en particulier à l'Incarnation? Plus Marcel a négligé de regarder le Logos comme une hypostase particulière et de le rattacher au Père, par la génération éternelle, plus il lui devenait difficile d'expliquer une manifestation extérieure de Dieu et son apparition dans la chair. Il appela à son aide un Logos silencieux et un Logos actif à la façon des Pères anténicéens qui avaient distingué un λόγος ἐνδιάθετος et un λόγος προφορικός. C'était là une conception insoutenable, puisque les Pères orthodoxes avaient repoussé énergiquement cette distinction. Marcel la reproduisait pour expliquer comment le Logos était devenu une personne. « Par ces paroles : au commencement était le Logos, l'Évangéliste montre, dit-il, que le Logos appartient au Père par la puissance (δυνάμει). Mais par ces paroles : et le Logos était en Dieu, il montre que le Logos a été en acte (ἐνεργείᾳ) auprès de Dieu, car tout a été fait par lui, et rien n'a été fait sans lui. Enfin par ces paroles : Et le Logos était Dieu, il est dit que la divinité n'était point partagée, car le Logos était en lui et lui était dans le Logos [1]. De même que la parole humaine en tant que pensée intérieure, dit-il ailleurs [2], ne peut être séparée de l'homme que par l'expression ou la représentation extérieure (τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ), ainsi doit-il en être en Dieu. C'est en lui-même ou dans son Logos que Dieu a conçu dès l'éternité le plan du monde. Mais lorsque le monde dut être réalisé; il fallut que l'activité de Dieu entrât en action (ἐνεργείᾳ δραστικῇ) et c'est même par elle que le Logos intérieur ou silencieux devint un Logos se produisant au dehors et par là créateur du monde [3]. Ainsi ce n'est pas une génération du Logos qui eut lieu hors de la création, mais bien une production au dehors, et on ne sait

1. *De eccl. theol.*, II, 11 (page 924). — 2. Ibid., c. 15 (page 933). — 3. Eus., *De eccl. theol.*, III, 3 (Migne, XXIV, 1000) : Ὅτε δὲ ὁ παντοκράτωρ θεὸς πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι προέθετο, ἐνεργείας ἡ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδεῖτο δραστικῆς καὶ διὰ τοῦτο μηδενὸς ὄντος ἑτέρου πλὴν θεοῦ (πάντα γὰρ ὁμολογεῖται ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι) τότε ὁ Λόγος προελθών, ἐγίνετο τοῦ κόσμου ποιητὴς κ. τ. λ. Cf. Ibid., II, 11 (p. 924). C. Marc., II, 2 (p. 795). Προῆλθεν ὁ Λόγος δραστικῇ ἐνεργείᾳ.

pas s'il y eut alors une modification ni quelle modification. Le Logos doit maintenant être à côté de son Père, alors qu'auparavant il était seulement en lui; il est sorti de l'essence cachée de Dieu, et il est en une certain façon séparé de Dieu. En tout cas cette terminologie était bien sabellienne cette fois, surtout quand cette intervention de l'activité de Dieu, dont il négligeait de considérer l'union avec l'essence divine, était appelée extension de Dieu.

Du Saint-Esprit il est rarement question chez Marcel. Il eût été difficile de lui trouver une place dans la vie immanente de Dieu ; pour le Logos il pouvait du moins invoquer la nécessité de faire exister une raison en Dieu. Le Saint-Esprit n'apparaîtra chez lui que quand il sera question de cette extension de Dieu (πλατυσμός) dans sa manifestation et ses opérations extérieures, et ici il doit procéder de Dieu comme le Logos parlant, c'est-à-dire par l'opération de Dieu et devenir ainsi le principe de la sanctification. Marcel invoque même les divers textes de la sainte Écriture qui font procéder le Saint-Esprit tantôt du Père, tantôt du Fils, dans le but de démontrer l'unité personnelle du Père et du Fils et de combattre la dualité des personnes (δύο πρόσωπα). Et cela sous prétexte que si le Saint-Esprit procédait du Père, comme personne existant en soi et distincte du Fils, il ne pourrait entrer sous la dépendance du Fils, et dans le cas contraire où il procéderait du Fils, considéré comme personne distincte, il ne pourrait avoir de rapport avec le Père[1]. Ainsi donc à proprement parler, pour lui, Dieu n'est Trinité que dans ses manifestations. Marcel oublie qu'une telle Trinité ne peut être qu'un reflet de la vie intérieure de Dieu. La Trinité qu'il reconnaît est à peine supérieure à celle des Sabelliens; Eusèbe est donc en droit de lui reprocher, d'enseigner seulement un être divin unipersonnel, sous une triple

1. *De eccl. theol.*, III, 4 (p. 1004) : Πῶς γάρ, εἰ μὴ ἡ Μόνας ἀδιαίρετος οὖσα εἰς Τριάδα πλατύνοιτο, ἐγχωρεῖ, αὐτὸν περὶ τοῦ πνεύματός ποτε μὲν λέγειν, ὅτι ἐκ τοῦ πατρος ἐκπορεύεται, ποτὲ δε λέγειν, ἐκεῖνος ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν κ. τ. λ.

forme de manifestations, ou sous un triple nom[1]. Théodoret[2] cependant a cru que Marcel entendait par le Saint-Esprit, l'extension de l'extension (παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως), en d'autres termes une extension de Dieu dépassant encore le Fils. Et il pouvait alléguer les paroles de Marcel telles que les rapporte Eusèbe. « La monade ne paraît pas tant s'être étendue d'une manière ineffable jusqu'à devenir Trinité[3], sans avoir éprouvé quelque séparation ». Si l'on avait donc demandé à Marcel ce qu'il entendait sous le nom de Saint-Esprit, avant son envoi ou avant l'extension et la révélation de Dieu au dehors, il l'aurait identifié avec le Père, tout comme le Logos. Peut-être aurait-il eu cette réponse toute prête. « Dieu ne pouvait, quoique contenant le Logos, être considére que comme un seul esprit ». C'est ce que montre du moins son explication de saint Luc (I, 35), où sous le nom d'Esprit Saint (πνεῦμα ἅγιον) il il entend surtout Dieu lui-même, qui d'après saint Jean (IV, 24) est un esprit[4].

Marcel n'avait pas cependant l'intention, en admettant une extension de Dieu, de soumettre l'être divin à un changement, car tout changement doit se rapporter uniquement à la puissance agissante (ἐνέργεια δραστική) de Dieu et c'est par elle que s'opèrent et la production du Logos et la création. Évidemment ce n'était pas en ces termes que pouvait être résolu le problème de l'origine du monde, toutes les tentatives de Marcel ne s'appuyaient que sur des rapports finis, sans être corrigées par la considération de la simplicité et de l'immutabilité de Dieu. Toute sa doctrine pèche encore en ce qu'il reprend à son compte les vieilles conceptions ou explications de la Trinité et de la création qui avaient pu être tolérées au début comme les premiers essais de la spéculation théologique, mais qui avaient été défigurées par les hérétiques jus-

1. Ibid., III, 6 (p. 1016) : Μίαν γὰρ ὑπόστασιν τριπρόσωπον ὥσπερ καὶ τριώνυμον εἰσάγει, τὸν αὐτὸν εἶναι λέγων τὸν θεὸν καὶ τὸν ἐν αὐτῷ Λόγον καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. — 2. Haer. *fab.*, II, 10. — 3. Eus., *De eccl. theol.*, III, 4 (Migne, XXIV, 1004) : Οὐ σαφῶς καὶ φανερῶς ἐνταῦθα ἀπορρήτω ἡ Μόνας φαίνεται πλατυνομένη μὲν εἰς Τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα. — 4. C. Marc., II, 2 (Migne, XXIV, 781).

qu'à devenir des hérésies formelles et par là il en venait à repousser l'Arianisme comme une nouveauté. Maintenant ces conceptions ne pouvaient plus suffire, et elles étaient rejetées comme des formules abusives ou des propositions hérétiques.

Encore moins Marcel a-t-il songé, comme Sabellius, à rattacher le monde à la vie de Dieu à la façon des Panthéistes[1], à l'expliquer comme une manifestation de Dieu ou à admettre pour Dieu diverses formes d'existence finies. Au contraire il exige expressément une création du monde *ex nihilo* et dans le temps. Dieu n'a donc pas reçu par le monde ni un accroissement ni un mode différent d'existence, mais il a mentalement dès l'éternité conçu le monde dans le Logos et il l'a produit dans le temps par sa volonté et sa puissance.

II. Dans la Christologie, Marcel fut également guidé par le désir de combattre l'Arianisme ; il en vint cependant à admettre des propositions qui portaient à la divinité du Sauveur une atteinte encore plus grave que le subordinatianisme arien. Même dans sa doctrine trinitaire, il n'avait été guidé que par la seule pensée du Sauveur, par l'idée de ne pas faire honorer en lui un être distinct de Dieu et subordonné à lui, mais une vraie et parfaite divinité. Avec l'Église et avec tous les autres Pères, il se faisait donc la plus haute idée des fruits de la rédemption, du rachat de toutes nos fautes et du rétablissement de notre union avec Dieu. Cependant, dans le développement de cette idée, il en vint jusqu'à vouloir trouver du Sabellianisme dans toutes les différences personnelles entre les hypostases divines, et à voir dans le Christ la manifestation du Dieu, Très-Haut et impersonnel. Mais, par là même, il en vint plus tard à diminuer l'importance de l'Incarnation et de la Rédemption ; car la manifestation personnelle du Fils consubstantiel au Père se réduisit à n'être plus qu'une simple action du seul Dieu Très-Haut dans l'Homme-Jésus.

Pour la nature humaine, Marcel l'a parfaitement reconnue dans la personne du Sauveur. Il parle souvent, il est vrai,

1. Ibid , II, 2 (p. 792). *De eccl. theol.*, II, 3 (p. 904). Cf. Dorner, *Op. cit.*, II, 863 seqq.

d'une chair ou d'une vie humaine qui aurait été prise ; mais par chair (σάρξ) et par corps (σῶμα), il faut toujours entendre, chez lui comme chez beaucoup de Pères, la nature humaine dans sa plénitude. Il ressort clairement de là qu'il parle tout aussi souvent du fait de devenir homme ou de s'unir à un homme[1] ; expressions qui manquent vraiment d'exactitude et peuvent être entendues au sens nestorien.

Quant à l'union hypostatique, Marcel, en niant la différence des personnes en Dieu, s'enlevait toute possibilité de l'expliquer désormais. La révélation de Dieu dans le Christ ne pouvait guère être distinguée de sa révélation dans la création. Comme dans celle-ci, le Logos s'était produit au dehors par un déploiement de la toute-puissance de Dieu, et il s'était ainsi, pour ainsi dire, séparé de son Père ; une nouvelle extension de Dieu par le Logos avait dû se produire dans l'Incarnation. Dieu lui-même n'a pas changé par là ; tout changement tombe uniquement sur l'exercice de la volonté (ἐνέργεια δραστική), par là il est seulement entré d'une manière extraordinaire dans un être de notre espèce, ou bien il l'a uni à lui-même.

Sans doute, cette créature se rattache étroitement à Dieu par son action créatrice et conservatrice ; sans doute l'homme sanctifié par la grâce forme une union particulière avec Dieu ; mais Dieu dans son Logos est entré dans une union encore beaucoup plus intime et intérieure avec le Rédempteur. Le Logos n'a pas encore sans doute été engendré comme Fils du sein de la Vierge, mais il a seulement reçu ce nom à la suite de cette manifestation particulière ; il ne formait pas, auparavant, une hypostase particulière en Dieu, et il ne l'est pas devenu davantage par l'Incarnation. « Si on s'enquiert, dit Marcel[2], uniquement de la divinité du Sauveur, le Logos paraît être une seule et même chose avec Dieu ; mais si on examine le Sauveur avec l'addition de la chair, la Divinité paraît sim-

1. C. Marc., II, 2 (Migne, XXIV, 796) ; 3 (p. 809) ; 4 (p. 817). — 2. *De eccl. theol.*, II, 4 (page 905). Εἰ μὲν γὰρ ἡ τοῦ πνεύματος ἐξέτασις γίγνοιτο μόνη, ἓν καὶ ταὐτὸν εἰκότως ἂν ὁ Λόγος εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο· εἰ δὲ ἡ κατὰ σάρκα προσθήκη ἐπὶ τοῦ Σωτῆρος ἐξετάζοιτο, ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖ.

plement s'étendre avec son activité ». Pour l'essence, selon l'idée qu'Eusèbe nous donne de la doctrine de son adversaire, le Logos est resté uni à Dieu, sans division et sans partage dans le Père, comme étant sa puissance; mais par son activité et par elle seulement, en tant que Logos actif (Λόγος σημαντικὸς ἤ ἐνεργικὸς), Dieu s'est uni à la chair pour en devenir le principe de mouvement et d'activité[1].

Par ce qui précède, on voit pourquoi Eusèbe[2] a fait à son adversaire le reproche d'avoir versé dans le Sabellianisme et d'avoir renouvelé l'hérésie de Paul de Samosate et tenu le Sauveur pour un homme. D'autres Pères de l'Eglise[3] répètent ce reproche. Cependant, Marcel ne soutient jamais ces idées dans les fragments de ses écrits qui nous ont été conservés; au contraire, il insiste toujours sur la naissance de Jésus dans le sein de la Vierge; il nous présente comme divins les effets de la Rédemption, il accuse même Eusèbe de n'avoir regardé le Sauveur que comme un homme[4]. Il a été bien loin, en réalité, de renouveler intentionnellement l'Ebionisme et le Paulianisme; il voulait que la totalité et la plénitude de la divinité fussent devenues manifestes dans le Sauveur[5]. Tout au plus pouvait-on voir dans cette doctrine ici incriminée une conséquence de ses propositions et raisonner ainsi : dans l'hypothèse de l'unipersonnalité de Dieu, celui-ci est le Dieu Très-Haut, c'est-à-dire le Père, le principe constitutif de la personne dans le Sauveur, ou bien c'est l'âme humaine le principe qui forme la personne. Puisque Marcel n'accepte pas la première alternative, — et il ne pouvait pas l'accepter,

1. Eus., C. Marc. II, 4 (Migne, XXIV, 821) : Δραστικῇ γὰρ ἐνεργείᾳ μόνῃ φησί (Μάρκελλος), τῇ σαρκὶ συνὼν τὸ κίνειν αὐτὴν καὶ πράττειν ὅσαπερ ἐν εὐαγγελίοις φέρεται οὐσίᾳ τῷ θεῷ συνῆπτο, εἶα Λόγος ὑπάρχων αὐτοῦ ἀχώριστος καὶ ἀδιάστατος. — 2. *De eccl. theol.*, I, 20 (Migne, XXIV, 877). — 3. Cf. *Socr.*, H. E., I, 36. Ψίλον ἄνθρωπον ὡς ὁ Σαμοσατεύς ἐτόλμησεν (Μάρκελλος) εἰπεῖν τὸν χριστόν. Cf. Théod. *Haer. fab.*, II, 10. Marius Merc., *De dist. inter haer. Nest.*, etc., II, 18 (éd. Garn.). Marius Victor, *Adv. Ar. I in Bib. Patr.* Lugd. IV, 266. — 4. C. Marc., I, 4 (p. 768 seqq.) — 5. *De eccl. theol.*, III, 3 (p. 944) : Τίς γὰρ πρὸ τῆς τῶν πραγμάτων ἀποδείξεως ἐπίστευσεν ἄν ὅτι Λόγος θεοῦ διὰ παρθένου τεχθείς, τὴν ἡμετέραν ἀναλήψεται σάρκα; καὶ τὴν πᾶσαν θεότητα ἐν αὐτῇ σωματικῶς ἐπιδείξεται.

puisqu'il rejetait le Patripassianisme, — il faut que l'autre, celle qui fait former la personne du Christ par la personne humaine, ait été sa véritable opinion.

La mémoire de Marcel a été chargée d'une autre erreur ; il aurait tenu le règne du Christ et l'union du Logos avec l'homme pour une union temporaire qui prendrait fin avec le jugement du monde.

Marcel a sans doute examiné cette question. Cependant, si nous comparons les divers passages qui nous ont été conservés par Eusèbe, il a évité autant que possible d'émettre là-dessus une opinion arrêtée. L'union de Dieu et de l'homme est, à ses yeux, peu convenable pour Dieu, et Dieu ne s'y est engagé qu'à cause de nous, par amour pour notre salut, afin de nous assurer l'immortalité. En soi, la nature humaine, n'est point digne de cette union, et quoique le corps humain dût tout d'abord être immortel, la chair humaine et la nature finie, et surtout la forme d'esclave constituent toujours une limite pour la toute-puissance de Dieu et sont indignes de lui, car il n'a même pas pris la nature des anges [1]. De là on devait conclure que l'union de Dieu et de l'homme prendrait fin quand le but serait atteint et la Rédemption accomplie.

En réalité, Marcel s'est posé la question en ces termes ; et il y répond, en s'appuyant sur la première épître aux Corinthiens, XV, 28, et cette fois avec décision, que la forme d'esclave serait déposée et que l'économie de l'Homme-Dieu, c'est-à-dire son règne fondé sur la Rédemption, aurait une fin [2]. Ces paroles n'admettraient une explication plus favo-

1. Eus., C. Marc., II, 4 (Migne, XXIV, 817) : Ἐι δέ τις λέγοι, διὰ ταῦτα τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα ἀξίαν εἶναι τοῦ Λόγου, ὅτι διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀθάνατον αὐτὴν ἀπειργάσατο γνώτω ὅτι οὐ πᾶν ὅπερ ἀθάνατον, τοῦτο ἄξιον θεοῦ. Μείζων γὰρ καὶ αὐτῆς τῆς ἀθανασίας ὁ θεός, ὁ τῇ ἑαυτοῦ βουλήσει καὶ τὰ μη ὄντα ἀθάνατα ποιεῖν δυνάμενος. Ὅτι δε οὐ πᾶν τὸ ἀθάνατον ἡνῶσθαι θεῷ ἄξιον δῆλον ὅτι καὶ ἀπὸ τοῦ ἀρχάς καὶ ἐξουσίας καὶ ἀγγέλους ἀθανάτους ὄντας μηδὲν διαφορεῖν τῇ ἑνότητι τοῦ θεοῦ. — 2. Ibid. (p. 816) : Πῶς ἐστι τὴν τοῦ δούλου μορφήν, ἣν ἀνείληφεν ὁ Λόγος μορφὴν οὖσαν δούλου, συνεῖναι τῷ Λόγῳ δυνατόν; Σαφῶς οὖν καὶ διαρρήδην ἐν βραχεῖ τινι χρόνῳ, τῶν τε παρεληλυθότων καὶ τῶν μελλόντων αἰώνων, τὴν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν τοῦ Λόγου δἰ ἡμᾶς γεγενῆσθαι συμβέβηκε, καὶ ταύτην ὥσπερ ἀρχήν, οὕτω καὶ τέλος ἕξειν ὁ θεσπέσιος εἴρηκε Παῦλος κ. τ. λ.

rable que si on les entendait d'une autre glorification éventuelle de la nature du Seigneur. Les Pères de Sardique, du moins, ont excusé son opinion sur ce point par ce fait qu'il s'est exprimé ici sur le ton d'un homme qui examine plus qu'il n'affirme avec sûreté. Pour la question de savoir ce qu'il adviendra à la fin des jours de l'humanité prise par le Logos, il l'écarte tout spécialement et reconnaît ici son ignorance [1]. Si on voulait, avec Eusèbe, attribuer à Marcel l'idée que cette nature humaine s'évanouirait, on pourrait à la fin conclure de ses propositions que toute humanité est vouée à la disparition, mais qu'on doit croire à l'immortalité.

Cependant, on affirme que ses disciples ont cru, sans hésitation, au règne temporaire du Christ et à l'union provisoire du Logos et de l'homme. On aurait autrement de la peine à s'expliquer que saint Basile [2] eût expressément accusé Marcel de ces erreurs.

B. — Celui de ses disciples qui attira particulièrement l'attention fut Photin, d'abord diacre d'Ancyre, puis évêque de Sirmium, en Pannonie. Depuis que celui-ci eût acquis une certaine notoriété publique, l'opinion des orthodoxes varia un peu à l'égard de Marcel. Si on avait pu jusqu'alors, avec un peu d'adresse, prêter à ses opinions suspectes un sens qui n'était pas tout à fait hétérodoxe, cette hétérodoxie éclata aux yeux de tous, quand Photin eut professé publiquement ses erreurs. Dans la doctrine trinitaire, Photin distingua tout comme Marcel entre le Logos et le Fils, il nia l'existence particulière du Logos en Dieu, soutint la pluralité des hypostases et, comme Nestorius dans son quatrième sermon chez Marius Mercator, il appela Dieu λογοπάτωρ. Mais dans la Christologie, il alla même plus loin que Marcel, il diminua encore davantage l'élément divin dans la personne du Sauveur.

Marcel avait au moins voulu établir entre l'homme et Dieu une union si intime qu'on pouvait encore parler de divinité à

1. Ibid. (p. 817). — Cf. Dorner, *loc. cit.* suit Eusèbe (p. 877). — 2. *Ep.* 69, 2; Cf. *Ep.* 263.

propos du Sauveur ; chez Photin, le Sauveur devient tout simplement un homme qui a dû mériter par sa vertu d'être élevé à une intime union avec Dieu[1]. Marius Mercator[2] accuse Photin d'avoir nié que le Sauveur fût né de la Vierge ; et en réalité, il n'y aurait eu là qu'une conséquence de ses principes. Mais c'est par erreur que saint Epiphane[3] dit de Photin qu'il avait admis une transformation de la nature humaine en nature divine. Il avait inféré cela, sans doute, du douzième anathématisme[4] du Concile de Sirmium (en 351) ; cependant, il n'y eut pas là condamnation d'une proposition de Photin, mais simple réfutation d'un reproche qu'il faisait à la doctrine orthodoxe.

Photin a-t-il enseigné une union temporaire ou une union indestructible, et partant éternelle, de l'Homme-Jésus et du Logos divin ? ses contemporains ne le disent pas de lui comme de Marcel. Il peut bien aussi avoir partagé cette même opinion de Marcel. Car, d'après lui, cette union dans le Christ ne datait pas de la naissance, elle n'avait pas été concédée par Dieu, mais acquise et méritée par la vertu; et elle devra être considérée chez le Sauveur comme transmissible au même titre que l'union avec Dieu qui nous est promise au ciel.

Il en fut de la condamnation de Photin comme de celle de Marcel ; elle fut d'abord l'œuvre des semi-ariens. A un concile que saint Athanase[5] tint à Antioche, trois ans après celui de la dédicace, en 341, un nouveau symbole semi-arien fut dressé, dans lequel un anathème était porté contre Marcel comme contre Photin (appelé Scotin, ou l'homme ténébreux)[6].

1. Vigil. Taps. *Dial. contra Arianos, Sabell.*, Phot. I, c. 4 (Migne, Pat. lat. LXII, 182). — 2. Diss. de 12 anath. Nest. (éd. Garnier, p. 164). — 3. *Haer.* 72, 3. — 4. En voici le texte. « Si quelqu'un entendant les paroles le *Logos s'est fait chair*, croit que le Logos a été transformé en chair ou qu'il a en prenant la chair éprouvé un changement, qu'il soit anathème ». — 5. *De syn. Arim. et Seleuc.*, c. 26. — 6. Ibid., c. 26, n. 5 : Βδελυσσόμεθα δὲ πρὸς τούτοις καὶ ἀναθεματίζομεν καὶ τοὺς Λόγον μὲν μόνον αὐτὸν ψιλὸν τοῦ θεοῦ καὶ ἀνύπαρκτον ἐπιπλάστως καλοῦντας, ἐν ἑτέρῳ τὸ εἶναι ἔχοντα, νῦν μὲν ὡς τὸν προφορικὸν λεγόμενον ὑπό τινων, νῦν δὲ ὡς τὸν ἐνδιάθετον· Χριστὸν δὲ αὐτὸν καὶ Υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ μεσίτην καὶ εἰκόνα τοῦ θεοῦ μὴ εἶναι πρὸ αἰώνων

L'erreur fut brièvement signalée en ses propositions principales; la conception d'un Logos entendu comme une faculté impersonnelle, la différence entre le Logos ἐνδιάθετος et le Logos προφορικός, entre le Logos et le Christ ou Fils de Dieu, l'idée d'un royaume temporaire du Christ furent anathématisées, et les erreurs de Photin ne furent pas en général distinguées de celles de Marcel.

Un concile d'évêques orthodoxes, tenu à Milan (345), prononça [1] également l'anathème contre Photin; un autre le renouvela deux ans plus tard et prononça en outre sa déposition; mais Hilaire ne dit pas [2] où se tint ce concile, si ce fut à Milan ou à Rome. Les décrets de ces conciles furent communiqués aux évêques orientaux, et ceux-ci tinrent à cette occasion le concile de Sirmium (349 ou 350), où dominèrent les Eusébiens et les Ariens; ils prononcèrent l'anathème non seulement contre Photin, mais aussi contre Marcel, quoique celui-ci eût été réinstallé par les orthodoxes à Sardique en 341. Photin ne fut déposé que par le concile Eusébien, qui eut lieu peu après à Sirmium en 351, et qui rédigea un symbole et vingt-sept anathématismes qu'on appelle la « première formule de Sirmium ». Ces anathématismes sont, pour la plupart, dirigés contre Photin, par exemple le cinquième : « Si quelqu'un dit que le Fils a existé, sans doute avant Marie, mais seulement par la prévoyance de Dieu, et même qu'il n'a pas été engendré par Dieu avant tous les jours, qu'il n'a pas existé en Dieu et que tout n'a pas été fait en lui qu'il soit anathème. Le sixième et le septième allaient contre l'idée sabellienne d'une extension de Dieu : « Si quelqu'un dit que la substance de Dieu est sujette à s'étendre et à se contracter, qu'il soit anathème. Si quelqu'un dit que la substance étendue de Dieu a formé le Fils ou appelle

θέλοντας· ἀλλ' ἐκ τότε χριστὸν αὐτόν γεγονέναι καὶ Υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἐξ οὗ τὴν ἡμετέραν ἐκ τῆς παρθένου σάρκα ἀνείληφε, πρὸ τετρακοσίων οὐχ ὅλων ἐτῶν. Ἐκ τότε γάρ τὸν χριστὸν ἀρχὴν βασιλείας ἐσχηκέναι ἐθέλουσι καὶ τέλος ἕξειν αὐτὴν μετὰ τὴν συντέλειαν καὶ τὴν κρίσιν. — 1. V. Héfélé. *Hist. des Conciles,* I (2e édition all., 637). — 2. *Hilarii ex opere histor.* Fragment II, c. 19 (ed. Maur, p. 1296).

Fils l'extension de sa substance, qu'il soit anathème ». Le neuvième était dirigé contre la Christologie de Photin : « Si quelqu'un dit que le fils de Marie n'est qu'un homme, qu'il soit anathème ».

Photin s'étant refusé à souscrire les anathématismes, fut exilé par Constans ; il fut encore frappé d'anathème au concile tenu à Milan (355) par les orthodoxes, et une seconde fois au concile œcuménique de Constantinople, en 381.

§ 17

La formule du mystère de la Sainte Trinité chez les trois Cappadociens.

La lutte contre l'Arianisme aboutit sur plusieurs points à une conclusion certaine ; mais elle ouvrit aussi la porte à d'autres développements. Les questions relatives à la parfaite divinité du Seigneur, à la génération du Fils et à sa différence d'avec la création, à l'éternité de la génération, furent en ce moment amenées dans la science théologique à un point de clarté tel, qu'elles semblaient défier toute discussion. Les doctrines relatives à la révélation divine étaient déjà aussi un résultat des diverses discussions scientifiques, car l'intelligence de la Rédemption avait peu à peu écarté tous les doutes sur la vérité des propositions que nous venons de voir. Mais voilà que d'autres questions venaient maintenant s'imposer à l'ordre du jour. Quelques-unes d'entre elles, relatives à la congnoscibilité de Dieu ont déjà été traitées ; d'autres, comme celles de la différence des deux natures dans le Christ sont déjà indiquées. Parmi elles figurent la détermination des rapports de l'unité et de la trinité en Dieu, et cette autre, qui était encore si loin d'avoir trouvé sa solution définitive, à savoir, la fixité de la terminologie. Aucune terminologie n'a pu prévaloir encore chez les Grecs, quoique dans la langue de l'Eglise latine, du moins pour la question de l'unité et de la Trinité en Dieu, le vocabulaire fût déjà constitué. C'est à combler cette lacune que s'employèrent les grands Pères

de l'Eglise : saint Basile, son frère Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, qui achevèrent la lutte contre l'Arianisme et contre l'erreur des Macédoniens qui en provenait. On verra dans quelle mesure ils y réussirent et comment ils fixèrent la terminologie.

Pour les mots οὐσία et ὑπόστασις, saint Basile ne les trouva pas encore pourvus d'un sens très déterminé. Le premier, comme il a été vu plus haut, servait aussi bien à désigner la substance individuelle ou l'être individuel concret que l'être conçu comme intelligible ou l'idée universelle *(substantia secunda);* l'autre, ὑπόστασις, était pris comme synonyme du premier et était assez souvent employé dans la même signification, quoiqu'il servît à rendre l'idée déterminée de substance individuelle. On attribuait donc parfois au Fils et au Saint-Esprit une essence propre (οὐσία), et plus souvent encore il était question d'une essence de Dieu (οὐσία) ; il était également en usage de parler d'une seule comme de trois hypostases. Tout cela empêchait l'exacte détermination du dogme et permettait aux Ariens de cacher leurs erreurs sous des formules en apparence peu différentes du langage usité parmi les orthodoxes. Le concile d'Alexandrie (362) admit encore ces deux expressions; il permit de parler d'une comme de trois hypostases, pourvu que dans le premier cas on n'eût pas d'opinion sabellienne, et que dans l'autre on n'eût pas en vue trois êtres séparés dans le sens de l'erreur arienne. Mais cette expression donna bientôt lieu à discussion entre les deux partis d'Antioche; l'un, les partisans de Paulin, n'admettaient qu'une hypostase; l'autre, les Méléciens, en soutenaient trois. Une formule plus précise s'imposait. Saint Basile est le premier qui ait cherché à justifier l'expression de trois hypostases et à la faire prévaloir d'une façon générale.

1. Il s'occupe de la définition des mots οὐσία et ὑπόστασις, en plusieurs endroits de ses écrits, entre autre dans la 38° lettre à son ami, saint Grégoire de Nazianze. Il y entend le terme οὐσία en tant qu'il s'applique à des objets finis, comme le général, le concept universel ou le genre qui est attribué à tous les individus de la même espèce, comme leur essence.

La grande question agitée, on le sait, au moyen âge dans les écoles philosophiques, fut de savoir si les idées générales avaient, et dans quelle mesure, de la réalité. L'idée générale était-elle dépourvue de réalité et ne se réduisait-elle pas à une simple abstraction de notre intelligence? Avait-elle, une réalité et une existence semblables à celle que Platon attribuait aux idées qu'il regardait comme des réalités subsistant en soi; ou bien l'idée générale ne recevait-elle pas sa première existence dans les individus et sous certains modes déterminés?

Mais si on transportait à Dieu dans le sens indiqué l'idée d'οὐσία, on pouvait, par diverses réponses qu'on donnait à la question précédemment posée, altérer tout aussi facilement le dogme de la Trinité dans le sens du réalisme exagéré ou modéré. En réalité, nous rencontrons déjà, chez les anciens Pères, des réponses différentes. Saint Basile paraît s'en tenir au réalisme modéré et suivre, sur ce point, les vues d'Aristote : « Parmi les mots, quelques uns, dit-il, sont employés pour plusieurs objets numériquement différents, tout en gardant une signification plus générale, par exemple : homme... En vertu de son universalité, cette idée s'étend à tous ceux qui sont désignés par ces termes, et elle doit être particularisée si nous voulons, par exemple, reconnaître Pierre et Paul. D'autres mots ont une portée plus restreinte, et ainsi ils désignent non le caractère général de l'objet, mais son caractère particulier, celui qui, dans ses déterminations particulières, n'a rien de commun avec d'autres objets de même espèce, comme par exemple : Paul et Timothée[1] ». L'οὐσία, c'est, d'après saint Basile, l'idée générale distincte, tandis que l'ὑπόστασις désigne l'individu, particulier, existant en soi. « Ce qui constitue donc l'hypostase, ce n'est pas l'idée indéterminée d'être, οὐσία, qui, par suite du caractère général de la notion énoncée, n'a aucune existence, mais ce qui exprime par des attributs particuliers le concept général vaguement énoncé[2] ». La notion d'hypostase se distingue

1. Bas. *Ep.* 38, 2. — 2. Ibid., § 3. Τοῦτο οὖν ἐστιν ἡ ὑπόστασις, οὐχ ἡ

donc de celle d'essence (οὐσία) dans le domaine du fini, en ce qu'elle implique à la vérité cette dernière, mais comporte en outre l'existence en soi et des attributs particuliers ou des qualités individuelles, comme on peut le voir [1] en chaque personne humaine déterminée.

Quant à l'existence particulière d'une hypostase, il l'appelle ἰδία ὕπαρξις [2], ou bien il entend par hypostase l'existence en soi (ὑφεστῶσα) [3]. Par contre, les qualités particulières, sans lesquelles l'usie, dans chaque hypostase individuelle, acquiert l'existence et la subsistance, les accidents particuliers, tels que les facultés, les circonstances, etc., s'appellent chez lui ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιάζοντα, σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί [4]. Pareillement pour saint Basile, le mot πρόσωπον a même sens que le mot ὑπόστασις.

Ce qui frappe, tout d'abord, dans la détermination de cette notion, c'est que saint Basile ne marque point de différence entre les créatures raisonnables et les créatures irraisonnables pour déterminer avec précision la notion de personne qui ne s'applique qu'aux premières. Mais il n'en importait pas moins de trouver un point de départ assuré, pour arriver à la notion précise des termes employés à propos du mystère de la Trinité; les difficultés éventuelles qui viendraient à se produire dans l'application de ces termes à Dieu pouvaient être corrigées par des explications plus précises.

2. Saint Basile veut appliquer à la divine Trinité, au moins par voie d'analogie, les termes d'essence et d'hypostase qu'il vient de définir : « Si tu appliques, dit-il, aux dogmes divins la différence que nous avons admise dans les choses finies entre l'essence et la personne (οὐσία et ὑπόστασις), tu ne commettras point d'erreur ». Seulement, s'il n'avait établi ici aucune restriction ni fourni des explications plus précises, il en serait

ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινομένου στάσιν εὑρίσκουσα, ἀλλ' ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινι πράγματι διὰ τῶν ἐπὶ φαινομένων ἰδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα. — 1. Cf. *Ep.* 236, 6 : Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ'ἕκαστον. — 2. *C. Eun.*, IV (éd. Maur., I, 285). — 3. *Ep.* 38, 3. — 4. Cf. *Ep.* 38, 3, 4; *C. Eun.*, II, 28.

venu simplement à l'unité spécifique ou générale de l'être dans les trois personnes divines, et il aurait abouti au Trithéisme. Si les personnes divines appartenaient à une seule essence, à la façon de trois hommes qui participent à une seule nature humaine, c'en serait fait de l'unité de Dieu. Il fallait donc montrer que ces termes ne pouvaient s'entendre de Dieu que d'une façon analogique, et que l'unité de Dieu était autre que celle qui existe chez trois individus de même espèce dans le domaine des choses finies. Il est permis sans doute d'appliquer réellement ces notions à Dieu, mais à condition que tout ce qui sert à caractériser l'Être divin comme tel, soit attribué solidairement aux trois personnes. La participation des trois personnes à l'unique essence n' est pas simplement elle-même une propriété commune; cette essence subsiste dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme indivise dans son unité. En ce qui concerne l'être, non seulement il n'y a aucune différence entre les personnes : il n'y a même aucune séparation; elles forment un tout continu, inséparable (συνεχές, συνημμένον). Le saint docteur se réfère à l'image de l'arc-en-ciel, dans lequel la lumière solaire se brise en plusieurs rayons colorés qui sont bien distincts l'un de l'autre, mais qui se compénètrent mutuellement et ne sauraient être rigoureusement séparés par une ligne de démarcation[1].

Pour l'unité de l'Être dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, saint Basile cherche à la sauvegarder en enseignant l'inhabitation mutuelle des personnes divines ; ainsi présentes l'une dans l'autre, elles étaient reconnues dans cet autre tout comme l'éclat est inclus dans la flamme : « De même que l'éclat, dit-il, rayonne de la flamme sans lui être postérieur, mais en se produisant bien au même instant, ainsi le Fils doit être reconnu dans le Père, sans être separé du Père par le moindre intervalle d'existence; la cause et l'effet sont donc ici reconnus absolument en même temps[2] ». On lit encore dans cette lettre[3] : « Qui reçoit le Fils aura les deux à la fois : le Père et l'Esprit qui lui (au Fils) est propre ; car

1. Ibid., § 5. — 2. Ibid., § 7. — 3. Ibid., § 4.

celui-là ne peut être séparé du Père qui est toujours dans le Père, ni de son propre esprit (ἰδίῳ πνεύματι), dans lequel il opère tout. Ainsi, quiconque reçoit le Père, reçoit le Fils et le Saint-Esprit en même temps. Il ne saurait être imaginé de séparation entre eux, et le Fils ne saurait être reconnu sans le Père, ni le Saint-Esprit sans le Fils ; en eux se montre à la fois une communauté et une distinction ineffable et incompréhensible ».

Si saint Basile n'avait conçu l'unité de l'Être divin que comme quelque chose de générique, qui ne se réalise que dans chaque personne prise à part, il lui aurait fallu à proprement parler admettre trois dieux. Mais il s'explique là-dessus et il se refuse à parler de nombre à propos de Dieu, parce que le nombre, comme tel, ne saurait être que l'attribut de choses divisibles. Dieu est absolument un, et il est un essentiellement et numériquement : « Nous parlons bien d'un monde numériquement unique, mais non essentiellement unique et nous ne le tenons point pour simple. Nous le partageons en effet dans les divers éléments qui le constituent : le feu, l'eau, l'air et la terre. Pareillement nous parlons d'un homme individuel ; il n'est pas simple, lui non plus, car il se compose de corps et d'âme. Le nombre se réfère à la quantité, et celle-ci est unie à la nature corporelle. Tout nombre désigne un être doué d'une nature matérielle ou limitée ; l'unicité et l'unité sont la qualité de l'Être incompréhensible et infini[1] ». S'il fallait, entend dire le saint docteur, compter trois fois la Divinité, une première fois dans le Père, une seconde dans le Fils, une troisième dans le Saint-Esprit, nous devrions l'imaginer séparée, ou circonscrite et limitée en soi, ce qui reviendrait à ne plus la considérer comme Divinité. Il craint même de parler de trois hypostases et il s'attache surtout à montrer qu'on ne peut parler de nombre, quand il s'agit de Dieu. « Car nous ne comptons point, dit-il, par addition, en procédant de un à plusieurs et en disant : un, deux, trois, ou bien, le premier, le second, le troisième.

1. Bas., VIII, 2.

Je suis le premier et je suis le dernier, et il n'y a pas de Dieu en dehors de moi (*Is.*, 44, 6). Jamais encore, jusqu'ici, nous n'avons entendu parler d'un second Dieu; si nous adorons un Dieu de Dieu, nous reconnaissons bien la propriété des hypostases, mais nous en restons cependant à la monarchie (de Dieu), et nous ne résolvons pas la divinité en une multiplicité séparée[1] ».

En un autre endroit, il admet qu'on applique à Dieu la notion de nombre, en ce sens que nous pouvons parler relativement de deux, de trois en Dieu, tout comme lui-même se sert du mot ὑπόστασις et πρόσωπον, même au pluriel en parlant du Père, du Fils et du Saint-Esprit; néanmoins le pluriel reste toujours exclu, quand il s'agit de l'essence divine. Quand, pour fournir des preuves en faveur de l'existence personnelle (ὕπαρξις) du Fils comme de son égalité avec le Père, il allègue les passages de saint Jean (X, 30; XIV, 16), il a soin d'ajouter[2]: « Ce n'est pas un mélange de personnes qu'indiquent ces paroles, mais l'égalité de la Divinité. Quoiqu'ils soient deux par le nombre, ils ne sont pas cependant séparés par l'essence, et celui qui parle de deux ne les rend point les deux étrangers l'un à l'autre. Un Dieu et un Père, un Dieu et un Fils; ce ne sont pas là deux dieux, puisque le Fils est identique au Père. Je ne vois pas, en effet, une divinité dans le Père et une autre dans le Fils, ni une nature numériquement différente dans l'un et dans l'autre. « Pour te représenter clairement l'individualité de la personne, compte le Père à part et le Fils à part; mais pour ne pas tomber dans la pluralité des dieux, ne reconnais dans les deux qu'une seule essence ».

A peine est il possible d'exprimer plus clairement que dans

1. De Sp. s. 18, 45. — 2. *Hom.*, 24, 3: Εἰ γὰρ καὶ δύο τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῇ φύσει οὐ διέζευκται· οὐδὲ ὁ τὰ δύο λέγων ἀλλοτρίωσιν ἐπεισάγει εἷς θεός, ὅτι καὶ Πατὴρ εἷς θεὸς δὲ καὶ ὁ υἱός, καὶ οὐ δύο θεοί, ἐπειδὴ ταυτότητα ἔχει ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα· οὐ γὰρ ἄλλην ἐν πατρί καθορῶ θεότητα, καὶ ἄλλην ἐν υἱῷ· οὐδ' ἑτέραν φύσιν ἐκείνην καὶ ἑτέραν ταύτην ἵνα μὲν οὖν φανωθῇ σοι τῶν προσώπων ἡ ἰδιότης, ἀρίθμει ἰδίᾳ πατέρα, καὶ ἰδίᾳ υἱόν, ἵνα δὲ μὴ εἰς πολυθεΐαν ἀποσχισθῇς, μίαν ὁμολόγει ἐπ' ἀμφοῖν τὴν οὐσίαν.

ce qui précède l'unité numérique de l'essence divine. Cette unité est, pour lui, évidente dans la génération du Fils par le Père ; elle s'y montre en même temps. En effet, la génération en Dieu ne peut être conçue comme un partage de l'Être, ou un redoublement ou un changement. Le Fils n'est pas ajouté du dehors, mais engendré en tant qu'image du Père, par l'essence du Père en tant que son image ; c'est qu'il rayonne de lui dans l'indivisibilité et l'immutabilité du Père, en tant que son image[1].

Si l'on ajoute que saint Basile enseigne encore l'unité dans l'activité extérieure des personnes et revient ainsi à l'unité de l'Être, il devient évident qu'il n'a point oublié les restrictions qui s'imposaient dans l'application à Dieu de la notion d'essence. Comme nous l'avons vu plus haut en traitant la question de la connaissance de Dieu, il pense avec raison que nous ne pouvons exprimer d'une manière adéquate l'essence de Dieu, et que tous les noms que nous donnons à Dieu et à ses attributs doivent être tirés de ses opérations extérieures et de ses rapports avec le monde. Notre mot *divinité* (Θεότης), dont nous nous servons en général, se tire également d'après lui d'une manifestation de Dieu au dehors, de θέειν (traverser en courant), ou de θεᾶσθαι, contempler. Mais, comme toute l'activité extérieure de Dieu est une et appartient solidairement au Père, au Fils et au Saint-Esprit, il y a de même entre eux une communauté d'essence (κοινότης τῆς οὐσίας) ou plutôt une seule Divinité dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Dans la lettre 189, il poursuit le développement de cette pensée, dans le but d'établir principalement qu'au Saint-Esprit appartient la Divinité et le nom de Dieu, comme au Père et au Fils. Parfois, il est vrai, il s'exprime comme si, de l'égalité d'opération résultait, pour lui, une essence — et par là, il démontrait réellement la Divinité — mais il infère en même temps de l'unité d'action l'unité d'es-

1. Bas., *Hom.* 24, 4 : Ἀλλὰ πατέρα καὶ υἱὸν ὁμολογοῦμεν τὸ δὲ τῆς οὐσίας ταὐτόν· ἐπειδὴ ἐκ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, οὐ προστάγματι ποιηθείς, ἀλλ' ἐκ τῆς φύσεως γεννηθείς· οὐκ ἀπομερισθεὶς τοῦ Πατρός, ἀλλα μένοντος τελείου τέλειος ἀπολάμψας.

sence : « Le mot « divinité », dit-il[1] en guise de conclusion, a beau désigner une activité, nous disons cependant qu'à cause de l'unité d'action du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il ne faut admettre qu'une seule Divinité ; en d'autres termes, quand le mot « divinité » désigne l'essence eu égard à laquelle il n'y a en Dieu aucune différence, nous définissons la Trinité une seule divinité ».

Plus claire encore est la façon dont saint Grégoire de Nysse s'exprime sur l'unité d'opération des personnes divines, quand il fait remarquer incidemment la différence d'opération de trois hommes et qu'il fait dériver expressément l'unité de Dieu de l'unité numérique de l'être : « D'après cela, dit-il, chez les hommes, parmi ceux qui ont la même occupation, l'activité de chacun s'exerce séparément, et chacun d'eux est par là dans son cercle particulier, séparé des autres selon le caractère spécial de son activité. Par contre, en ce qui concerne la nature divine, on ne dit pas également que le Père fasse à lui seul quelque chose où le Fils ne prenne aucune part, ni que le Fils agisse à lui seul sans l'Esprit-Saint ; mais toute opération de Dieu sur la créature, toute action désignée par des termes différents, selon la différence même des caractères, procède du Père, se continue par le Fils et s'achève dans l'Esprit-Saint. Le nom de l'action ne se multiplie pas selon le nombre des agents, car l'action de chaque personne n'est ni séparée, ni isolée ; ou plutôt tout ce qui arrive, soit pour notre avantage, soit pour le gouvernement et l'ordonnance de l'univers, est produit par les trois, sans être triple pour cela.

Sans doute, cette unité d'action dans la Trinité des hypostases, reste pour nous une énigme à jamais indéchiffrable, car, dans notre monde fini, nous ne trouvons rien d'analogue à ces rapports, et c'est dans ce monde que notre pensée doit

1. *Ep.* 189, 8 : Εἴτε οὖν ἐνεργείας ὄνομα ἡ θεότης, ὡς μιάν ἐνέργειαν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, οὕτω μίαν φαμὲν εἶναι τὴν θεότητα· εἴτε, κατά τὰς τῶν πολλῶν δόξας, φύσεως ἐνδεικτικόν ἐστι τὸ τῆς θεότητος ὄνομα· διὰ τὸ μηδεμίαν εὑρίσκειν ἐν τῇ φύσει παραλλαγήν, οὐκ ἀπεικότως μιᾶς θεότητος τὴν ἁγίαν τριάδα διοριζόμεθα.

toujours prendre son point de départ pour le développement de notre connaissance de Dieu : « La Sainte Trinité est un cercle, σπεῖρα (filet à parties engagées l'une dans l'autre), dit saint Basile[1], quand il court après les images ; adorable dans sa gloire éternelle, elle contient toujours la même et seule divinité (τὴν αὐτὴν καὶ μίαν μόνην θεότητα) sans solution, sans partage, sans séparation, remplissant tout, présent partout, créant, conservant, sanctifiant, vivifiant tout ».

Saint Grégoire de Nysse ne diffère de saint Basile que dans la question de l'application du nombre aux choses finies. Saint Basile n'avait pas manqué de remarquer qu'on ne pouvait attribuer le nombre d'une façon si absolue aux personnes divines, ni parler de trois dieux comme de trois hommes. Saint Grégoire procède autrement : il trouve que, quand il s'agit d'essence, l'emploi des nombres est inadmissible, même pour les choses finies. Par là, il devance le Réalisme exagéré du moyen âge ; il admet que l'essence existe à l'état d'unité dans le monde extérieur comme dans notre pensée, et que dans le monde, l'essence subsiste telle qu'elle est conçue par nous. Sans doute, dans notre pensée, nous concevons l'idée générale de la nature humaine comme une unité ; mais avons-nous le droit de conclure que cette nature pensée par nous existe pareillement à l'état d'unité? La théorie aristotélicienne de la connaissance nous le défend : elle nous apprend, au contraire, que cette nature humaine universelle arrive individuellement à l'existence en chaque personne humaine et dans chacune d'elle sous des caractères particuliers ; ainsi, elle peut être dénombrée tout comme les personnes. Voilà comment s'exprime Grégoire de Nysse, ainsi en désaccord avec saint Basile : « Pour le moment, nous expliquons, dit-il, comme un abus de langage l'usage de désigner par le nom de leur nature mis au pluriel ceux qui sont séparés par la nature et de parler de plusieurs hommes. C'est là absolument comme si l'on prétendait parler de plusieurs natures humaines. Qu'il en soit vraiment ainsi, on le verra par ce qui suit. Quand

1. *C. Eun.*, V, 317.

nous nous adressons à quelqu'un, nous ne le dénommons pas d'après sa nature, de peur que la généralité de l'appellation n'occasionne quelque erreur, nous nous servons d'un mot qui lui convienne en propre ou qui le désigne comme sujet individuel ; nous le distinguons de la foule ; ainsi plusieurs participent à la même nature, comme les écoliers, les apôtres, les martyrs ; mais dans tous, il n'y a qu'un seul homme, en tant que la dénomination « homme » n'appartient pas à un individu seul, mais à une nature universelle. De même que, si on dit au singulier : peuple, armée, collectivité et autres choses semblables, et cependant chacune de ces choses enferme l'idée de pluralité, ainsi devrait-on, si on voulait agir avec réflexion, parler, à vrai dire, d'un seul homme, quoique ceux qui relèvent de la même nature constituent une pluralité, et il vaudrait bien mieux corriger notre mauvaise façon de parler, qui empêche d'étendre à une pluralité le nom de la nature ou de l'espèce que de venir, selon cet usage, introduire cette erreur jusque dans la doctrine théologique ».

A plus forte raison, faut-il, pense saint Grégoire, attribuer aux trois personnes divines la divinité ou l'essence divine au singulier, surtout si l'on ajoute que le mot Dieu (Θεός, de Θεᾶσθαι, contempler) ne désigne pas tout d'abord l'Etre, mais une opération de Dieu, qui est toujours une, alors même que les personnes divines y prennent part solidairement. Mais qui ne voit que, par cette explication, saint Grégoire, au lieu d'opposer ce qu'il y a de mystérieux dans la Sainte Trinité aux états du monde fini, le fait évanouir au moins partiellement ? Et comment arrive-t-il à cette conformité de rapports entre le monde infini et le monde fini ? Uniquement en faisant une grave concession au Réalisme exagéré, qui l'entraîne à conclure absolument de la pensée à la réalité de son objet. Ce chemin mène trop facilement au Panthéisme. Car, à quel autre résultat pourrait-on aboutir, si de notre pensée de l'Être universel, on prétendait conclure pareillement à son existence ? Saint Grégoire n'a pas songé à de pareilles conséquences. Il n'a pas discuté la question de l'existence en soi et pour soi de l'idée générale, à un point de vue général ; il n'y

est venu pour ainsi dire qu'en passant. Finalement, il reste incertain s'il a réellement songé à une unité numérique de la nature humaine dans tous les hommes, ou s'il a considéré comme illégitime un dénombrement des hommes d'après leur nature ou leur essence, par ce seul fait que les hommes, vus du côté de leur nature, ne présentaient aucune différence et ne pouvaient, pour ce motif, être dénombrés. Cependant, dans ses commentaires sur d'autres points de doctrine, il nous laissera entrevoir les mêmes idées tout imprégnées d'un Platonisme exagéré.

3. Des individus particuliers ou des hypostases, pour emprunter la terminologie mise en usage par saint Basile, se produisent dans le monde fini par le fait que l'essence, en tant que substance individuelle et marquée de ses propriétés particulières, parvient à l'existence ou subsistance en soi. Que, en Dieu, cette subsistance ne se produise pas par une seconde et une troisième attribution de l'essence au Fils et au Saint-Esprit, nous l'avons déjà remarqué plus haut. Maintenant, il s'agit de savoir à quelles notions plus précises les Pères sont parvenus sur ces attributs propres aux trois personnes divines et quelle différence ils établissent entre le monde infini et le monde fini. Tout d'abord, dans les personnes humaines, ces attributs particuliers sont constitués par des avantages spéciaux qui sont réellement différents de l'essence et des autres attributs. Ainsi, les individus humains se distinguent les uns des autres par une intelligence plus vive, une meilleure mémoire, une plus haute vertu, comme par des conditions particulières de temps et de lieu. En est-il ainsi dans le domaine du divin? Pour répondre à cette question, saint Basile part de ce fait que nous ne connaissons point parfaitement l'Être divin et que nous sommes encore moins capables de le définir adéquatement. Etant donc admis que ces attributs particuliers des personnes divines sont réellement différents de l'Être, il découle de là qu'il n'y a aucune différence d'être dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Adam, qui fut créé par Dieu, Ève qui fut formée d'une côte d'Adam et Abel qui fut engendré naturellement, offrent des particularités

toutes différentes dans leur origine : ils n'en étaient pas moins consubstantiels (ὁμοούσιοι). Ainsi, d'après saint Basile, la consubstantiabilité des personnes divines ne serait pas encore impossible, alors même que leurs propriétés seraient réellement distinctes de leur essence. Ces propriétés ne caractérisent pas, en effet, l'Ê re divin, mais les termes « être non engendré », « être engendré », indiquent seulement un mode particulier d'existence[1]. Que sous les divers noms, Père, Fils et Saint-Esprit, il y ait cependant à admettre une substance unique, c'est là pour lui un fait aussi inexplicable que l'usage d'un seul nom pour des substances différentes dans le domaine du fini[2]. La question de savoir dans quelle mesure les propriétés forment une seule et même chose avec l'Être divin ne se trouve pas encore traitée en termes explicites et d'une façon exacte chez saint Basile ; on n'y trouve pas davantage la question de l'unité des divers attributs et de l'essence divine. Il avait déjà combattu le Sabellianisme, il lui fallait donc établir quelque différence entre l'essence de Dieu et l'hypostase divine prise à part. La différence ne pouvait pas être simplement nominale. Ainsi voit-on pourquoi il s'en tient quelquefois à la reconnaissance de trois hypostases, et pourquoi il trouve insuffisante la reconnaissance de trois Πρόσωπα ? Celle-ci a été, en effet, enseignée ainsi par Sabellius qui, sur cette question, n'a admis qu'une différence nominale entre l'essence et le « Prosopon »[3]. Mais, comment fallait-il présenter cette différence entre l'essence et la personne? Est-elle réellement virtuelle? Cela ne rentrait pas, pour saint Basile, dans le cercle de ses explications.

Les attributs des diverses personnes divines différaient

1. Bas., *C Eun.*, IV, 283 (ed. Maur.) Ὑπάρξεως οὖν τρόπος τὸ ἀγέννητος καὶ οὐκ οὐσίας ὄνομα εἰ τὰ διάφορον τὴν ὕπαρξιν τοῦ εἶναι ἔχοντα διάφορον ἔχει καὶ τὴν οὐσίαν, οὐδὲ οἱ ἄνθρωποι ὁμοούσιοι. C. I, 15, p. 227-228. — 2. Ibid., lib. IV, p. 285. — 3. Bas., *Ep.* 236 : Οἱ δε ταὐτὸν λεγόντες οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν ἀναγκάζονται πρόσωπα μόνον ὁμολογεῖν διάφορα καὶ ἐν τῷ περιίσθασθαι λέγειν τρεῖς, ὑποστάσεις εὑρίσκονται μὴ φεύγοντες τὸ τοῦ Σαβελλίου κακόν, ὃς καὶ αὐτὸς πολλαχοῦ συγχέων τὴν ἔννοιαν ἐπιχειρεῖ διαιρεῖν τὰ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι.

cependant entre eux, comme les personnes même qui sont constituées par leur réalité substantielle et par l'addition de ces attributs particuliers à leur essence. Saint Basile compte trois de ces attributs, c'est-à-dire un par personne : la paternité, la filiation, la sanctification (πατρότης, υἱότης, ἁγιασμός) [1]. Et il est, à ce sujet, étonnant que la propriété personnelle du Saint-Esprit procède des manifestations extérieures de Dieu, alors qu'elle doit avoir son fondement dans la vie immanente de Dieu, et même dans son mode différent d'origine. Et de fait, il explique en un autre endroit cet attribut particulier en distinguant les personnes divines par leur mode différent d'existence et par le caractère particulier de leur origine : « Parce que dit-il, l'Esprit-Saint, dont toute effusion de grâce descend sur les créatures, est intimement associé et uni au Fils en compagnie duquel il est perçu, mais reçoit l'Être du Père duquel il procède; son attribut particulier, en tant que personne, consiste en ce qu'il est connu d'après le Fils et avec le Fils (c'est à dire en tant qu'Esprit du Christ) et procède du Père. Le Fils, au contraire, qui fait connaître par lui et avec lui le Saint-Esprit procédant du Père et qui apparaît seul, en dehors de la lumière non engendrée comme Fils unique, n'a, sous le rapport des propriétés personnelles, rien de commun avec le Père et l'Esprit. Il se distingue du Père et du Fils par ces mêmes propriétés. Mais Dieu, qui est au-dessus de tout a, en tant que Père, un attribut particulier : c'est qu'il ne procède d'aucune autre cause [2].

Les propriétés personnelles sont donc d'une toute autre espèce en Dieu que dans les hommes. Elles ont, il est vrai, ici comme là cela de commun qu'elles ne caractérisent pas la substance comme telle. C'est là ce que prétendaient les Eunomiens pour établir une différence substantielle entre le Père, non engendré, et le Fils engendré. Les notions Père et Fils, ne désignent [3] donc pas plus ici que là la substance comme telle? Mais en Dieu, les propriétés personnelles ne proviennent pas de circonstances accidentelles, comme c'est ordinairement le

1. Ibid. — 2. *Ep.*, 38, 4. — 3. *C. Eun.*, I, 15.

cas pour les hommes. L'Être de Dieu est simple et supérieur à toute composition, comme à tout changement[1]. Ces particularités personnelles portent seulement sur l'ordre des personnes, sur leur mode ou genre d'origine, ou sur leurs rapports respectifs d'origine ; et à ce point de vue, le Père peut être dit plus grand que le Fils, parce que nous, du moins dans la pensée, nous plaçons l'acte avant l'effet[2].

Grégoire de Nysse est d'accord avec son frère en ce qu'il y a d'essentiel dans cette conception de la personnalité en Dieu ; il met la différence des divers hypostases uniquement dans leurs diverses relations réciproques ; quant au Saint-Esprit, il déclare encore plus clairement que sa propriété particulière est de procéder du Père par le Fils : « Si on devait, dit-il, accuser la doctrine de la foi d'opérer un mélange et une confusion des hypostases en n'admettant aucune différence dans la nature, nous répondons à ce grief que, en reconnaissant l'unité de nature (ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως), nous ne contestons point la différence entre la cause et l'effet. En cela même est la seule et unique différence, car nous croyons que l'un est cause et l'autre effet, et nous mettons encore une différence dans ce qui est produit par la cause. Car l'un procède immédiatement du premier, l'autre, au contraire, de ce qui est tout d'abord produit, et ainsi il est hors de doute que le nom d'unique engendré reste au Fils et que, d'autre part, le Saint-Esprit existe par le Père ; en même temps l'intervention du Fils dans la production du Saint-Esprit, par exemple, lui assure le nom d'unique engendré, sans exclure le rapport naturel du Saint-Esprit vis-à-vis du Père[3] ». A la fin de l'écrit d'où est emprunté cette citation, on lit encore : « Comme l'idée de cause met une différence dans les hypostases de la Sainte Trinité, puisque l'une existe sans cause et

1. Ibid., c. 22, 23. — 2. Bas., *C. Eun.*, I, 20. Ἡμεῖς δὲ, κατὰ μὲν τὴν τῶν αἰτιων πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν σχέσιν προτετάχθαι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα φαμεν· κατὰ δὲ τὴν τῆς φύσεως διαφοράν, οὐκέτι, οὐδὲ κατά τὴν τοῦ χρόνου ὑπεροχήν· ἤ οὕτω γε καὶ αὐτό. τό πατέρα εἶναι τὸν θεόν αἰθετήσομεν· τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλοτριότητος τὴν φυσικὴν συνάφειαν ἀθετούσης. — 3. Greg. Nyss., *Ad Ablabium* (ed. Migne, XLV, 133).

que l'autre est produite par une cause et que la nature divine est conçue cependant comme absolument immuable et indivisible, il n'est enseigné là qu'une seule Divinité, qu'un seul Dieu, et tous les attributs de Dieu sont désignés au singulier ».

Saint Grégoire de Nazianze considère également les propriétés personnelles comme des différences de rapports respectifs; la seule chose qu'il ajoute encore en propre, c'est que ces attributs particuliers n'entraînent aucune différence essentielle comme conséquence, ni ne constituent aucun avantage essentiel pour l'une au préjudice de l'autre. « Seule la différence de manifestation, pour parler ainsi, et de rapports réciproques (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως), donne lieu à des dénominations différentes. Il ne manque rien au Fils pour avoir la paternité, et la filiation n'est pas une privation, mais il n'est pas Père pour cela ; de même il ne manque rien au Père pour la filiation, et cependant le Père n'est pas Fils. Il n'y a absolument pas là une privation, ni même une subordination de l'Être ; si la qualité d'être improduit est assignée au Père, la qualité d'être engendré au Fils, la procession au Saint-Esprit, c'est afin d'établir la distinction des trois personnes dans l'unité de la nature et la dignité de la Divinité. Le Fils n'est pas le Père (car il n'y a qu'un Père), il est ce qu'est le Père; l'Esprit n'est pas le Fils parce qu'il vient de Dieu (car il n'y a qu'un engendré), il est ce qu'est le Fils : les trois sont un pour la Divinité, l'un est trois par les propriétés personnelles[1] ».

1. Greg. Naz. *Orat.* 31, 9 : Οὐδὲ γὰρ ἐλλειπὴς θεός· τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω· ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν· οὐδε γὰρ τῷ Υἱῷ λείπει τι πρὸς τοῦ εἶναι Πατέρα οὐδὲ γὰρ ἔλλειψις ἡ υἱότης, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο Πατήρ. Ἢ οὕτω γε καὶ τῷ Πατρί λείπει τι πρὸς τὸ εἶναι Υἱόν· οὐ γὰρ Υἱὸς ὁ Πατήρ· ἀλλ' οὐκ ἔλλειψις ταῦτα πόθεν οὐδὲ τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ὑφέσεως· αὐτὸ δὲ τὸ μὴ γεγενῆσθαι καὶ τὸ γεγενῆσθαι καὶ τὸ ἐκπορεύεσθαι τὸν μὲν Πατέρα τὸν Υἱόν, τὸ δέ, τοῦθ' ὅπερ λέγεται Πνεῦμα ἅγιον προσηγόρευσεν, ἵνα τὸ ἀσύγχυτον σώζηται τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν τῇ μιᾷ φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τῆς θεότητος· οὔτε γὰρ ὁ Υἱὸς Πατήρ εἷς γὰρ Πατήρ, ἀλλ' ὅπερ ὁ Πατήρ· οὔτε τὸ Πνεῦμα Υἱὸς ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ εἷς γὰρ ὁ μονογενής ἀλλ' ὅπερ ὁ Υἱός ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν.

On devait s'attendre à ce que les Pères, dans leurs commentaires, se fussent occupés de ce qui fait de l'Être raisonnable une personne proprement dite, à savoir du moi ou de l'individualité. En partant des relations des personnes entre elles, la théologie fixera plus tard, il est vrai, ces propriétés personnelles et accueillera ainsi comme autant d'exposés doctrinaux de bon aloi ces notions et définitions de la doctrine trinitaire; il n'en restait pas moins que la question de savoir ce qui fait de chaque hypostase une personne proprement dite n'était pas parfaitement résolue dans ce que nous venons de voir. On regrettait aussi de ne pas trouver dans cet exposé un heureux essai pour expliquer la Sainte Trinité par l'essence absolue et spirituelle de Dieu ou par son intelligence et sa volonté. Ces propriétés particulières apparaissent bien en chaque individu dans l'ordre de la nature, mais la personne humaine n'est pas encore très exactement caractérisée de cette façon-là. Le dogme christologique fournira plus tard l'occasion de distinguer la nature humaine de la personne humaine et de formuler encore plus exactement les conditions et les exigences nécessaires pour constituer la personnalité. Dans l'application qu'on fait à Dieu de la notion de personne et de personnalité, des restrictions et des modifications s'imposèrent encore, il est vrai, comme sur tous les points relatifs à la connaissance de Dieu. Mais il y avait là encore une étape à franchir dans le développement de la doctrine théologique sur le dogme de la Trinité.

Sur notre connaissance, saint Grégoire de Nysse ne jette qu'un regard, quand il assigne à la personne humaine, comme sa marque caractéristique, la détermination du moi ou la constitution spontanée de la vie dans son centre principal ou son moi. En effet, c'est à peu près ce qu'il assigne, même à la personne divine, particulièrement à l'Esprit-Saint : « Par l'Esprit de Dieu, nous entendons donc, dit-il, une puissance substantielle qui, par sa propre existence, est l'objet de notre pensée, et qui ne peut être séparée ni de Dieu, en qui elle est, ni de la parole de Dieu à laquelle elle obéit et qui, du reste, revient dans le néant, comme la respiration

humaine, mais est une substance réelle, pourvue à l'instar du Logos divin d'une volonté et d'un mouvement libre, active et se portant toujours au bien[1] ».

Cependant, quand le saint docteur prenait pour point de départ le principe constitutif de la personne dans l'humanité et prétendait déterminer par là la vie personnelle des hypostases divines, il lui devenait encore plus difficile, avec un principe de personnalité qui admettait, pour ainsi dire en chaque hypostase divine, un foyer particulier de vie divine, un moi individuel et une activité personnelle de rester d'accord avec l'unité de l'Être divin. Le mystère de la Sainte Trinité en devenait d'autant plus profond, la difficulté de le comprendre d'autant plus insoluble pour la raison humaine, et il n'échappait pas à d'apparentes contradictions. Et cela devait être, parce qu'il n'y a qu'un seul Être divin, une seule vie divine, une seule connaissance divine, une seule volonté divine, une seule manifestation de la volonté divine, une seule révélation extérieure de Dieu. La volonté est même l'Être divin. Comment peut subsister alors l'idée de trois centres personnels ou de trois actes personnels dans l'Être divin? Cette difficulté se produit toujours, il est vrai, de quelque côté qu'il nous plaise de considérer le mystère de la Sainte Trinité. L'idée de personne que nous tirons par abstraction du monde fini ne peut jamais être appliquée à Dieu dans un sens adéquat, mais seulement par analogie. Toutes nos idées, qui sont abstraites des objets finis et de leurs rapports doivent, dans leur application à Dieu, subir des corrections et modifications. Partout doit être appliqué le principe fondamental de la théorie de la connaissance, à savoir que les essences n'existent pas dans notre pensée, avec la réalité qu'elles ont dans le monde.

Cette correction de l'idée de personne, saint Grégoire l'a bien faite quand, dans un passage déjà cité plus haut,

1. Greg. Nyss., *Orat. Catech.*, c. 2 (Migne, XLV, 17): Ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ θεοῦ λόγου καθ' ὑπόστασιν οὖσαν προαιρετικήν, αὐτοκίνητον ἐνεργόν πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἱρουμένην.

alors qu'il étudie la participation des trois hypostases divines, à l'expression de la volonté et de la manifestation extérieure de Dieu ; il reconnaît en Dieu les trois centres de personnalité, mais toute cette correction consiste à dire que les opérations de chaque personne ne sont point séparées ni isolées les unes des autres, mais admettent la participation des deux autres personnes selon leur manière d'agir ; ainsi celle du Père, en tant que le principe *a quo*, celle du Fils, en tant que principe *per quod*, du Saint-Esprit, en tant que principe *in quo*. « Tout ce qui arrive, dit-il, que ce soit pour notre assistance ou pour le gouvernement et l'ordonnance de l'univers, arrive par les Trois, et cependant, ce qui arrive n'est point triple ».

Ici[1] du moins saint Grégoire ne perd pas de vue l'insondable mystère ; il place côte à côte les deux vérités de la trinité des hypostases et de l'unité des manifestations de la volonté divine pour tenter une conciliation qui, étant donné la nature de notre pensée dans la sphère du fini, ne sera jamais évidente et parfaite. « La volonté est affaire de nature et d'essence, dit-il en un autre endroit. Aussi n'y en a-t-il qu'une dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit[2] ».

§ 18

La doctrine trinitaire de saint Grégoire de Nazianze en particulier.

Parmi les Pères de l'Église grecque, aucun n'a exposé le dogme de la Trinité avec plus d'exactitude et plus de profondeur que saint Grégoire de Nazianze. Évêque de Constantinople de 339 jusqu'à sa résignation en 381, il eut à lutter contre l'Arianisme et contre le Macédonianisme, et il dût aux discours qu'il prononça contre eux, particulièrement à ceux qu'on appelle « discours théologiques » (27-31 dans l'éd. Maurine), son nom de « Théologien » (κατ, ἐξοχήν).

1. *Ad Ablabium* (ed. Migne, XLV, 126). — 2. Greg. Nyss., *Antirrhet. adv. Apoll.*, 34 (Migne, XLV, 1192). Εἰ οὖν διάφορος ἐπὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ὁ καρπὸς τοῦ θελήματος, διάφορον ἐξ ἀνάγκης εἶναι καὶ τὴν ἑκατέρων φύσιν ὁμολογοῦσι.

1. En ce qui concerne l'essence et l'hypostase, il s'inspire des opinions et des conceptions de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse; pas plus qu'eux, il n'omet de faire les restrictions et déterminations qui s'imposaient quand on appliquait ces notions à l'infini. En ce qui regarde l'essence, il remarque expressément que son unité, chez les individus de même espèce du monde fini, n'est qu'une unité générale qui n'a d'existence que dans nos idées, tandis que l'unité d'être dans les personnes divines est une idée réelle. « Mais, diront quelques-uns, les païens n'ont-ils pas aussi une divinité unique, comme l'ont reconnu les philosophes, et n'y a-t-il pas aussi une humanité seule, à savoir tout le genre humain? Et cependant, ils n'ont pas eu un Dieu unique, mais plusieurs, et il y a bien plusieurs hommes ; mais en cela, ce qui est commun n'a l'unité que dans notre pensée (αλλ' ἐκεῖ ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν), et les êtres individuels sont très différents entre eux par le temps, les qualités et la puissance[1] ». Saint Grégoire prend ici à partie l'objection qui se tire de ce que, si on admet la consubstantialité des trois personnes divines, on en vient à un véritable trithéisme. Il la réfute par le motif que l'unité de l'ètre était autre en Dieu que dans les individus finis; ceux-ci, alors même qu'ils appartiennent à la même espèce et ont la même essence, n'en sont pas moins pour tout le reste, séparés les uns des autres. Le christianisme entend l'unité de Dieu et des personnes divines autrement que le paganisme, qui partageait l'empire du monde entre Jupiter, Neptune et Pluton. « De celles-ci (les personnes divines), chacune forme un seul être avec l'autre à laquelle elle est unie, tout comme avec elle-même, à cause de l'identité de l'Être et de la puissance[2] ». Saint Grégoire ne manque pas non plus d'indiquer les autres points par lesquels l'unité de l'Etre se manifeste en Dieu, en dépit de la Trinité des personnes, à savoir l'unité d'origine du Fils et de l'Esprit-Saint

1. Greg. Naz. *Orat.*, 31, 15. — 2. Ibid., c. 16 : Ἀλλὰ τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον, οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτό, τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως.

provenant du Père, de l'unité de volonté et d'activité des personnes[1].

En ce qui concerne l'idée de personne, saint Grégoire est également en parfait accord avec les Pères déjà nommés. A tout être commun doivent être attribuées des propriétés personnelles particulières (ἰδιότητες) qui, en Dieu, résultent seulement des conditions respectives d'origine. La qualité d'incréé et d'être divin sont, dit-il[2], communes au Père, au Fils et au Saint-Esprit; le Père a en propre de n'être point engendré, le Fils d'être engendré, le Saint-Esprit d'être envoyé. La propriété personnelle du Saint-Esprit est ainsi différente de celle du Fils, parce qu'il ne tire point son origine du Père par voie de génération, mais par voie de procession, comme on le voit d'autre part[3], quand les mots ἔκπεμψις, πρόοδος et ἐκπόρευσις[4] sont employés l'un pour l'autre. Et à ce propos il se voit obligé de déclarer qu'il est impossible à notre connaissance limitée de pénétrer jusqu'au fond[5] la différence qui existe entre la production et la procession. Du reste, saint Grégoire n'attache pas grande importance à ce qu'on nomme les trois personnes hypostases ou *Prosopa*, pourvu qu'on ne se figure pas par ce dernier mot, que l'Etre divin est pour ainsi dire un être composé de trois figures ou de trois masques[6]. Il faut plutôt, contrairement au Sabellianisme, insister sur ce fait que les trois personnes en Dieu ne sont pas de simples noms, mais sont comptées en réalité comme trois personnes différentes. « Vous adorerez un seul Etre, le reconnaissant sous trois propriétés personnelles (en trois personnes) qui sont là, parfaites et subsistantes en elles-mêmes, séparées par le nombre, mais non par la divinité[7] ».

1. Greg. Naz *Orat.*, 20, 7. — 2. *Orat.*, 25, 16. Κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης.... ἴδιον δὲ Πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία Υἱοῦ δὲ ἡ γεννησία, Πνεύματος ἡ ἔκπεμψις. — 3. *Orat.*, 39, 12. Πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ Πνεῦμα προϊὸν μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐχ υἱκῶς δὲ, οὐ δὲ γὰρ γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς, εἰ δεῖ τι καὶ καινοτηρῆσαι περὶ τὰ ὀνόματα σαφηνείας ἕνεκεν. — 4. Cf. *Orat.*, 31, 8. — 5. Cf l. c. comme *Orat.*, 23, 11. — 6. *Orat.*, 42, 16. — 7. *Orat.*, 33, 16 : Αὐτοὶ δὲ προσκυνοῦσι τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα μίαν θεότητα· θεὸν τὸν Πατέρα, θεὸν τὸν Υἱόν· θεὸν εἰ μὴ τραχύνῃ τὸ Πνεῦμα

Là-dessus, saint Grégoire fait ressortir aussi clairement, aussi vivement que possible, contre les Sabelliens, les conditions sous lesquelles, avec nos faibles idées humaines, nous parvenons à nous représenter les différences des personnes divines. Leur mode propre et spécial d'existence avait été déjà assez bien marqué par d'autres Pères, en tant que principe formel de la personne; cette existence suppose la perfection de l'être indiquée par l'attribut τέλειαι, tandis que l'attribut νοεραί doit plutôt se référer à l'intelligence particulière et personnelle. Ces deux derniers attributs ne caractérisent pas cependant la personne comme telle, car la connaissance peut, aussi bien que la perfection de l'être, être considérée comme la marque distinctive de la nature, quoique la nature humaine du Christ doive être donnée comme une φύσις τελεία καὶ νοερά, sans être pour cela une personne. Quand il arrive à Grégoire d'appeler ὑπόστασις τελεία une personne prise à part, il précise exactement le dogme contre les Sabelliens, en marquant l'état déterminé et les particularités exclusives de chacune des personnes divines vis-à-vis des autres en dépit de leur inhabitation réciproque. L'existence en soi caractérise cependant l'hypostase comme telle et empêche de la concevoir comme une certaine forme de Dieu. Aussi, en un autre passage, il s'inquiète de voir

τὸ ἅγιον, μίαν φύσιν ἐν τρίσιν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι : Ullmann (*Der heil. Gregor von Nazianz.*, 1re éd. p. 344) veut tirer de ce passage du discours 31, 31 que saint Grégoire n'a pas voulu du tout appliquer à la divinité le nombre un; il en veut en effet, dans le passage rapporté en dernier lieu, à l'exemple de la source, du courant, du ruisseau qu'on cite souvent pour la Trinité, parce que par là la divinité est facilement représentée comme un tout changeant et en perpétuel écoulement et auquel l'unité numérique est attribuée. La source, le courant, le ruisseau forment bien en effet une unité numérique et ne diffèrent que dans leur aspect (δεύτερον δὲ μὴ τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ διὰ τῆς εἰκασίας ταύτης εἰσάγεται· ὀφθαλμὸς γὰρ καὶ πηγὴ καὶ ποταμὸς ἓν ἐστιν ἀριθμῷ διαφόρως σχηματιζόμενα). Manifestement le saint docteur n'a ici en vue que l'unité sabellienne des personnes divines qui se refusait à appliquer à ces personnes le nombre trois, ou du moins ne reconnaissait en Dieu aucune des trois diverses réalités subsistantes. D'ailleurs, saint Grégoire parle toujours de l'unité d'Être ou de nature en Dieu.

qu'on compare la Trinité au soleil, au rayon et à l'éclat de la lumière, car par là on peut être amené, dit-il, à conclure que le Fils et le Saint-Esprit sont seulement des qualités impersonnelles, des hypostases qui n'existent pas par elles-mêmes[1] ».

Grégoire, cependant, insiste tout autant sur l'unité de l'être de ces personnes qui existent par elles-mêmes, et il faut, dit-il, adorer l'unité dans la Trinité, et ramener la Trinité à l'unité comme dans son point culminant[2]. Si nous voulions envisager dans notre pensée une personne divine en soi, elle serait parfaitement Dieu, et cependant les trois sont encore un seul et même Dieu[3]. Il n'oublie pas davantage, quoiqu'il paraisse reconnaître à chaque personne une intelligence et une volonté particulière, qu'en Dieu, à cause de l'unité de l'être, il n'y a qu'une connaissance et qu'une volonté[4].

2. La doctrine trinitaire est regardée par tous les Pères comme le plus grand des mystères. Ils essaient cependant d'indiquer quelques raisons qui le rendent acceptable pour notre raison et d'établir la supériorité de ce dogme, et sur le monothéisme juif dont s'inspiraient l'Arianisme et le Sabellianisme, et sur le polythéisme païen. Saint Grégoire de Nazianze s'y emploie plus qu'aucun autre. A ce point de vue nous avons déjà mentionné, à propos des doctrines théologiques de saint Athanase, comment il oppose aux Ariens que, dans leur système, Dieu était conçu comme une source desséchée ou comme une lumière qui ne luisait point. Saint Hilaire répète souvent que la doctrine orthodoxe ne connaît pas de Dieu solitaire. C'est dans le même sens que saint Grégoire s'écrie[5] : « Nous ne reconnaissons pas une divinité judaïque, étroite, jalouse, faible. Dieu apparaît d'autant plus

1. Greg. Naz. *Orat.*, 31, 32 : Δεύτερον δὲ μὴ τὸν Πατέρα μὲν οὐσιώσωμεν, τἄλλα δε μὴ ὑποστήσωμεν, ἀλλά δυνάμεις θεοῦ ποιήσωμεν ἀνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστώσας. — 2 *Orat.*, 6, 22 : Ἐν γὰρ οὐχ ὑποστάσει ἀλλά θεότητι· μονὰς ἐν τριάδι προσκυνουμένη καὶ Τριὰς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη. — 3. *Orat.* 23, 11 : Θεὸν ἕκαστον, ἂν θεωρῆται μόνον, τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα· θεὸν τὰ τρία μετ' ἀλλήλων νοούμενα τῷ ταὐτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως. — 4. *Orat*, 20, 7. — 5. *Orat.*, 25, 16.

élevé que, d'après la doctrine chrétienne, il n'est pas seulement le créateur du monde fini, mais se montre aussi dans sa vie immanente comme un principe fécond. Par la génération du Fils comme par l'aspiration de l'Esprit-Saint, il présente aussi dans son être la vie la plus parfaite. « Autant Dieu est élevé au-dessus de toutes les créatures, comme s'exprime le saint docteur[1], autant il est plus parfait pour la cause suprême et absolue d'être le principe de la divinité en tant que principe des choses créées ; autant il est plus parfait pour la divinité de descendre par son action (à savoir par le Logos) jusqu'aux créatures que c'est à cause d'elles que cette action est devenue une divinité ». Que la création puisse être ainsi expliquée mieux, il ne le montre pas expressément, cependant, il est bien évident que même la manifestation extérieure que Dieu donne de lui dans la création a son plus parfait modèle dans la Trinité divine et nous apparaît comme un reflet affaibli de cette fécondité et de cette vie d'où proviennent les personnes divines.

En un autre passage, saint Grégoire développe la même pensée en termes semblables. Aucune vie ne peut même, dit-il, être conçue par nous, dans une unité tout enfermée en elle-même ; pour nous en faire une idée, nous devons nous élever au-dessus de l'unité. Dans le monde fini, la vie se manifeste, en effet, toujours et partout comme une lutte entre deux éléments ; dans les choses sensibles, elle résulte tout d'abord de l'union de la forme et de la matière. Mais sous cette propriété en tant que liée à cette dualité, elle porte en soi le caractère de l'imperfection, et elle apparaît comme engagée dans une lutte, et déchirée en deux sens, comme n'étant pas encore parvenue à son achèvement. La vie divine la plus parfaite dépassera ce dualisme sans aller jusqu'à une multiplicité sans fin, elle s'arrêtera à la Trinité, parce que là se produit l'intervention de la dualité ou le

1. Ibid., 23, 6 : Καίτοι ὅσω τιμιότερον θεὸς κτισμάτων, τοσούτῳ μεγαλοπρεπέστερον τῇ πρώτῃ αἰτίᾳ θεότητος εἶναι ἀρχὴν ἢ κτισμάτων καὶ διὰ θεότητος μέσης ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ κτίσματα ἢ τοὐναντίον τούτων ἕνεκεν ὑποστῆναι θεότητα.

triomphe de la séparation sans émiettement à l'infini[1]. Quant aux images et comparaisons qu'on pourrait tirer du monde fini pour expliquer ou élucider avec plus de précision le mystère de la Trinité, saint Grégoire ne trouve pas prudent d'en citer, parce que elles ne sont jamais adéquates et peuvent ainsi facilement aboutir, en mettant en relief un seul aspect, à des conceptions erronées de ce mystère. L'exemple le plus approprié, il le trouve dans l'esprit de l'homme, la plus parfaite image de Dieu sur la terre, à savoir, dans la raison, la pensée et la parole émise par la respiration. (νοῦς, λόγος, πνεῦμα) la raison, en effet, produit la pensée intérieure et des deux procède la parole extérieure[2]. Saint Jean Damascène qui dans toute sa théologie a suivi de très près saint Grégoire développe aussi la même comparaison de la Trinité[3].

§ 19

La doctrine du Saint-Esprit. L'erreur des Pneumatomaches : défense de la doctrine orthodoxe par les Pères du IVe siècle ; les décrets du second concile œcuménique de Constantinople (381)

Dans les temps antérieurs au concile de Nicée, l'étude spéculative du mystère de la Sainte Trinité ne porta guère que sur les rapports du Fils et du Père. Les hérésies elles-mêmes avaient passé généralement à côté des rapports de l'Esprit-Saint vis-à-vis du Père et du Fils sans s'en occuper. Ainsi en fut-il pour les Ariens du moins au commencement. Le concile de Nicée n'eût donc aucune occasion de préciser

1. Ibid., 23, 8 : Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν, μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος ἐξ ὧν τὰ σώματα, τριάδος δὲ ὁρισθείσης διὰ τὸ τέλειον, πρώτη γὰρ ὑπερβαίνει δυάδος σύνθεσιν ἵνα μήτε στενὴ μένῃ ἡ θεότης μήτε εἰς ἄπειρον χέηται· τὸ μὲν γὰρ ἀφιλότιμον, τὸ δὲ ἄτακτον· καὶ τὸ μὲν Ἰουδαϊκὸν παντελῶς, τὸ δὲ Ἑλληνικὸν καὶ πολύθεον. — 2. Cf. Greg. Naz. *Orat.*, 23, 11. — 3. Cf. Jo. Damasc., *De orth. fid.*, I, 6, 7. Ullmann *Der heil. Gregor.*, p. 355, semble n'avoir pas bien saisi l'analogie entre la comparaison et la Sainte-Trinité, quand il traduit dans le texte les termes : intelligence, raison, esprit.

ou d'étendre l'article du symbole des Apôtres « Nous croyons au Saint-Esprit ». Mais, avec le temps, l'Arianisme ne put éviter la question de la place du Saint-Esprit dans la vie divine et la solution de cette question le mit nécessairement en grand embarras. La conception d'un Etre intermédiaire entre Dieu et le monde avait, au début, pour la pensée superficielle une apparence de vérité, mais quelle place fallait-il attribuer à l'Esprit-Saint à qui la révélation assignait en termes clairs une troisième place dans la Trinité après le Père et le Fils? Faire de lui un second intermédiaire encore subordonné à l'autre, c'était là une opinion par trop arbitraire; cependant c'est tout ce qui resta possible à beaucoup d'Ariens quand ils se refusèrent à mettre le Saint-Esprit tout à fait au même niveau que les autres êtres créés par le Fils. C'est ce que fit déjà Eunomius. « Le Saint-Esprit dit-il, chez saint Basile[1] a été pour l'ordre comme pour l'essence créé le troisième, sur l'ordre du Père, par l'action du Fils, honoré du troisième rang comme la première et la plus élevée des créatures du Fils unique, seul de son espèce, mais dépourvu de divinité et de puissance créatrice. Saint Athanase connaît également des Ariens (seulement il ne donne pas de nom particulier à ce parti) qui regardent le Fils comme une créature du Père et disent de l'Esprit-Saint qu'il a été créé de rien[2]. Plus tard, il fera mention aussi d'un autre parti qui combattait la doctrine arienne de la création du Fils et s'accordait avec l'Église pour croire à la consubstantialité du Fils et du Père, mais tenait l'Esprit-Saint pour une créature et pour un membre de la hiérarchie des anges fidèles[3]. (Heb. I, 14). Il nomme ce parti les Tropiques, parce qu'ils prenaient pour des tropes ou des figures les passages de la sainte Écriture relatifs au Saint-Esprit. Que dans l'erreur combattue par saint Athanase, dans ses lettres à Sérapion, il faille voir celle des Macédoniens, comme le pense saint Augustin[4], cela n'est pas vraisemblable. Il est, en effet, tout

1. C. *Eun.*, III, 5. — 2. Athan., *Orat.*, III, 15. — 3. Athan., *Ep. ad Serap.*, I, 1. — 4. Aug., *C. Maxim. Arian.*, II, 23, 2.

d'abord expressément remarqué dans ces lettres que ce parti avait voulu combattre l'Arianisme et que pour la doctrine du Fils de Dieu, il se rattachait à l'Eglise[1]. Cela ne pouvait se soutenir des Macédoniens, car leur chef Macédonius qui avait été élevé par les Ariens, sur le siège de Constantinople, à la place de l'évêque Paul, banni vers 335, fut plus tard de connivence avec les semi-ariens[2] et se vit pour cela déposé par les Acaciens au concile de Constantinople (360) ; il ne dut jamais enseigner la consubstantialité du Père et du Fils. Il ne se plaça même qu'après son exil[3] à la tête d'un parti de Pneumatomaques ou Macédoniens ; or, saint Athanase écrivit ces lettres dans la solitude où il se trouvait depuis 356, alors qu'il venait de terminer ses discours contre les Ariens. Vers cette époque, Sérapion, évêque de la province d'Egypte (ep. Thmuitanus) l'avait entretenu des progrès de cette hérésie relative à l'Esprit-Saint. De plus, Sozomène[4] et Théodoret[5] disent de Macédonius qu'il était resté semi-arien dans la doctrine du Fils et tenait celui-ci pour semblable à son Père, mais l'Esprit-Saint était exclu par lui de la dignité divine et appelé l'auxiliaire ou le serviteur de Dieu, ce qui peut aussi bien se dire des anges. Les hasards de la déposition rapprochèrent de Macédonius d'autres évêques semi-ariens et tous se serrèrent d'autant plus intimement les uns contre les autres et formèrent une secte particulière qui fut désignée par le nom de Macédonius ou d'après celui de Marathonius, évêque de Nicomédie ou reçut même des orthodoxes le nom de Pneumatomaques.

Sous le règne de Julien l'Apostat, ils s'étendirent au loin et tinrent[6] des conciles à Zélé et dans le Pont et plus tard à Lampsaque. Plus tard, ils cherchèrent à se réunir aux orthodoxes, ils envoyèrent à Rome Eustathius de Sébaste, Sylvain de Tarse et Théophile de Castabalé, pour obtenir du pape Libère d'être admis à la communion de l'Eglise. Ils

1. Athan., *Ep. ad Serap.*, I, 2. — 2. Philostorgius. *Fragm.*, H. E., IV, 8, 9. — 3. Cf. Athan., *Ep. ad Serap.*, I, 55. — 4. H. E. IV, 27. — 5. Théod. H. E. II,, Haer, *fab.*, IV, 5. — 6. Cf. Bas., *Ep.*, 251, 4.

présentèrent ici leur profession de foi, acceptèrent entièrement le symbole de Nicée, furent ensuite admis à Rome à la communion de l'Eglise et reçurent du pape une lettre adressée à tous les évêques d'Orient (365). Mais le pape Damase, successeur de Libère, fut mieux informé par les évêques orthodoxes d'Orient sur le cas des Macédoniens, il tint à Rome plusieurs conciles qui condamnèrent l'erreur macédonienne comme apollinariste. Il en fut de même dans un synode de l'an 375 qui d'après Théodoret[1], se tint en Illyrie et dans un autre tenu à Iconium en 376 et dont saint Basile nous parle (Ep. 237).

Contre cette erreur, il fallait donc tout d'abord justifier la foi de l'Eglise dans la pleine et véritable divinité de l'Esprit-Saint. Saint Athanase l'entreprit dans les quatre lettres à Sérapion dont il a été déjà question. A la vérité, le mot πνεῦμα, esprit, était employé dans la sainte Ecriture pour l'esprit de l'homme comme pour les anges et même les mauvais anges; mais uni à l'article τὸ πνεῦμα ou avec le complément πνεῦμα Θεοῦ, πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα Χριστοῦ, il désignait seulement la troisième personne de la divinité[2], La divinité véritable lui appartenait tout aussi bien qu'au Père et au Fils, car il n'était pas seulement appelé Dieu (I, Cor., 3, 16. II, Cor. VI, 16), mais tout à fait assimilé au Père et au Fils, surtout dans la formule du baptême, où la mention d'une créature à côté des personnes divines aurait été injurieuse pour Dieu. Dans la sainte Ecriture, des attributs divins étaient assignés à l'Esprit-Saint, par exemple, la toute-puissance, l'ubiquité, l'omniscience et même des actions divines, par exemple, la sanctification des chrétiens (Rom. I, 4. I, Cor., VI, 11). C'est lui qui anime et vivifie tout (Jean, VI, 64. Rom., VIII, 11), qui élève la créature à la participation de Dieu I, Cor., III, 16, Tit., III, 5, 6). « Celui-là donc qui n'est pas une créature, ajoute le saint docteur, mais qui est aussi étroitement uni au Fils que celui-ci l'est au Père, qui est honoré avec le Père et le

1. H. E., IV, 9. — 2. Athan., *Ep. ad Serap.*, I, 4, sqq.

Fils et est reconnu avec le Logos comme Dieu et opère ce que le Père opère par le Logos », comment celui-là pourrait-il être appelé créature par d'autres que par celui qui manque de piété même pour le Fils[1] ? En faveur de cette doctrine, saint Athanase n'allègue pas seulement les saintes Ecritures, mais même la doctrine des Pères avec laquelle s'accorde la foi de l'Eglise ; et c'est ainsi qu'il reconnaît, à la fin de la première lettre à Sérapion, avoir exposé ce qui lui a été livré par les Pères d'accord avec les saintes Ecritures.

Que le Saint-Esprit fût aussi une personne divine, distincte du Père et du Fils, saint Athanase le prouvait expressément contre les Sabelliens. C'est à peu près de la même façon que saint Basile démontre la parfaite et véritable divinité de l'Esprit-Saint, dans son ouvrage sur l'Esprit-Saint et dans le troisième livre contre Eunomius ; saint Grégoire de Nazianze agit de même dans son trente-unième discours. Ils réfutent l'un et l'autre les objections des Macédoniens. Ceux-ci prétendaient :

1. Que la sainte Ecriture employait toujours pour le Père, le Fils et le Saint-Esprit des termes différents et de là on devait conclure à une différence essentielle en Dieu. Du Père, il était dit que tout venait *de* lui (ἐκ πατρὸς), du Fils que tout était *par* lui (διά τόν Υἱόν), du Saint-Esprit, que tout était *en* lui (ἐν πνεύματι). Par là, le Père était désigné comme Créateur, le Fils comme l'instrument de la création et le Saint-Esprit comme son lieu et son temps. Il ne pouvait être difficile pour les Pères de réfuter ces assertions. Ils remarquaient que ces particules sont employées *promiscue* et notamment qu'elles sont dites toutes du Fils (Rom., XI, 36). En supposant même que cet usage fût absolument constant, il ne résultait de là rien qui prouvât une différence essentielle de l'Esprit-Saint

1. Ibid. I, 31. Τὸ τοίνυν μὴ ὄν κτίσμα, ἀλλ' ἡνωμένον τῷ Υἱῷ ὡς ὁ Υἱὸς ἥνωται τῷ Πατρί, τό συνδοξαζόμενον Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ θεολογούμενον μετὰ τοῦ Λόγου, ἐνεργοῦν τε ἅπερ ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐργάζεται πῶς ὁ λέγων κτίσμα οὐκ ἄντικρυς εἰς αὐτὸν τὸν Υἱὸν ἀσεβεῖ. Le Concile de Constantinople a adopté des expressions semblables pour exprimer la divinité et la personnalité particulière de l'Esprit-Saint.

vis-à-vis du Père et du Fils. La préposition « ἐν » convient seule pour marquer le rapport des êtres vis-à-vis de l'Esprit-Saint ; ceux qui sont sanctifiés ont en effet en lui une communauté surnaturelle entre eux et avec Dieu, et la sanctification et la perfection leur viennent en lui. Les Pères remarquent eux aussi[1] cette distinction des prépositions pour les diverses personnes divines, mais seulement pour indiquer une certaine différence personnelle des divines hypostases dans leur manifestation au dehors. Ils n'omettent pas d'ajouter que la manifestation et l'action de Dieu au dehors n'en sont pas moins uniques, par suite de l'unité de l'Etre[2].

2. Les Macédoniens attachaient une grande importance à ce que l'Ecriture sainte ne désignât pas le Saint-Esprit comme objet de notre adoration.

Pour saint Grégoire de Nazianze, ce fait n'avait aucune importance. La théologie a dû, dans le cours des siècles, admettre plusieurs termes, et les Ariens en avaient même emprunté plusieurs à la doctrine de l'Eglise, qui ne se trouvaient pas encore dans la sainte Ecriture, mais qui se présentent comme des conséquences nécessaires de la doctrine scripturaire, par exemple, les expressions : non engendré, sans commencement (ἀγέννητος, ἄναρχος). C'est par une déduction semblable que pour saint Grégoire le Saint-Esprit est digne, lui aussi, d'adoration, car cette adoration découle de sa divinité même. Il consent même à admettre que la divinité du Saint-Esprit n'a été bien clairement proclamée qu'après son envoi au jour de la Pentecôte, car depuis ce temps il s'est montré clairement comme Dieu dans sa manifestation à l'humanité. « L'Ancien Testament, dit-il, nous a fait connaître clairement le Père, obscurément le Fils ; le Nouveau[3] nous a montré le Fils et indiqué seulement la divinité du Saint-Esprit. Mais maintenant le Saint-Esprit habite en nous et se fait connaître clairement par nous. C'est que, il était dangereux, alors que la connaissance de la divinité du Père n'était

1. Cf. Cyrill. Alex. *Adv. Nest.*, IV., c. 1 (Migne, LXXVI, 172). — 2. Cf. Ibid., c. 2 (p. 180). — 3. Greg. Naz., *Orat.*, 31, 26.

pas encore bien établie, d'enseigner celle du Fils et, par surcroît pour ainsi dire, celle du Saint-Esprit, quand celle du Fils n'était pas universellement reconnue... Je crois donc que la divinité du Saint-Esprit est un de ces articles qui ont été éclaircis plus tard (θεότητα τρανουμένην εἰς ὕστερον), lorsque après l'Ascension de Notre-Seigneur, la reconnaissance de cette divinité fut devenue par ce miracle mûre et universelle ».

Saint Grégoire paraît vouloir admettre ici dans un sens très large un développement dogmatique. Il ne dit pas cependant que la divinité du Saint-Esprit n'ait été enseignée qu'après le temps des Apôtres, comme une révélation nouvelle, la foi dans cette vérité et la connaissance qui en provient ont été établies, confirmées et perfectionnées par la miraculeuse apparition du Saint-Esprit au jour de la première Pentecôte. Que saint Grégoire n'ait pas voulu soutenir autre chose, cela résulte assez clairement de ce fait qu'à la fin du passage ici rapporté, il tire des saintes Ecritures la preuve de la divinité du Saint-Esprit.

Dans cette façon d'envisager le dogme de la divinité du Saint-Esprit, il faut cependant expliquer pourquoi saint Basile, saint Grégoire et autres ont admis dans la communion de l'Eglise des gens qui se refusaient à attribuer expressément au Saint-Esprit le titre de Dieu sous prétexte qu'il ne lui était point donné dans la sainte Ecriture. Ils pensaient en effet que, en reconnaissant les trois personnes essentiellement égales et l'unité de l'être divin, ils reconnaissaient déjà implicitement la divinité du Saint-Esprit. « Reconnaissez la trinité de l'unique divinité, dit saint Grégoire de Nazianze, ou si vous le voulez de l'unique nature et ensuite nous demanderons pour vous au Saint-Esprit le mot « Dieu ». Mais d'autres, à cause de cette condescendance, accusaient saint Basile de pusillanimité et saint Grégoire l'en défend encore tout particulièrement à cause de cette conduite [1].

3. Les Pneunatomaques argumentent souvent d'une façon tout arienne. Le Saint-Esprit, disent-ils, doit être engendré

1. *Ep.*, 58.

ou non engendré. Dans le premier cas il est un second principe absolu ou un second Dieu à côté du Père ; dans l'autre, il est engendré par le Père et alors il est le frère du Fils ou est engendré par le Fils et alors il est le petit-fils du Père. Toutes ces conceptions, à les entendre, sont en opposition avec la doctrine de la sainte Ecriture et avec une idée de Dieu vraiment raisonnable. Le Saint-Esprit n'est donc pas Dieu. A cela saint Grégoire de Nazianze réplique qu'en dehors de la qualité d'être engendré ou non engendré, il y a en Dieu d'autres modes d'existence et un autre genre d'origine, à savoir la simple procession (ἐκπόρευσις) qui est justement attribuée au Saint-Esprit[1] en saint Jean (XV, 26).

Mais en quoi consistait la différence entre la procession et la génération ; c'est là une question qu'il ne lui est pas plus possible d'expliquer clairement que celle de l'essence de la génération. Et pourtant c'est de cette différence que dépendent les propriétés personnelles de l'Esprit-Saint et sa différence d'avec le Père et le Fils. En général, tous les Pères étaient d'accord pour reconnaitre que le Saint-Esprit ne procédait pas de Dieu par la voie de génération, mais, suivant le mot de saint Basile « comme le souffle de sa bouche[2] ». Mais saint Grégoire ajoute aussitôt que ces paroles doivent s'entendre métaphoriquement et que le Saint-Esprit était aussi appelé l'Esprit du Christ parce qu'il était uni à son être. Le Saint-Esprit est donc au troisième rang parce que dans la voie de la connaissance du Saint-Esprit nous arrivons au Père par le Fils; de même qu'en sens inverse la bonté essentielle et la majesté royale du Père parviennent à l'Esprit-Saint par le Fils[3].

Quant à saint Athanase, il discute cette même objection des Pneumatomaques dans sa première lettre à Sérapion et il répond simplement que la sainte Ecriture appelle le Saint-Esprit non le Fils du Père, mais uniquement l'Esprit du Père[4].

1. Cf. Hergenrœther, *Lehre von der goettl. Dreieinigkeit*, p. 220. — 2. Bas., *De spirit. s. c.* § 18 : Οὐχ ὡς τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν· οὐ γεννητῶς ὡς ὁ Υἱός, ἀλλ' ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ. — 3. Ibid. — 4. Athan., *Ep. ad. Serap.*, I, 16.

En outre, il met le Saint-Esprit sous la dépendance du Fils dans son origine ; il compare en effet le Père à la lumière, le Fils au rayon lumineux et le Saint-Esprit au pouvoir éclairant[1]. Il ajoute qu'on peut aussi peu séparer l'Esprit du Fils que celui-ci du Père [2], car de même que le Fils est dans l'Esprit comme dans son image, de même le Père est dans son Fils. « Parce qu'il n'y a qu'un Fils, il ne doit y avoir, dit-il, qu'une activité et une grâce unique, parfaite en soi, sanctifiante, éclairante et vivifiante, qui est marquée comme procédant du Père, parce qu'elle rayonne, dérive et provient du Fils qui vient du Père. » Le saint docteur oppose même aux Pneumatomaques que leurs blasphêmes, par le fait qu'ils s'adressent au Saint-Esprit, atteignent même le Fils, de même que ceux des Ariens contre le Fils atteignaient aussi le Père ; ce qui prouve bien que les Pères grecs supposaient toujours la dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, le faisaient procéder du Logos et du Père et que c'était là pour eux une opinion toute naturelle. C'est ainsi que les Pères furent amenés par les objections des Pneumatomaques à examiner de plus près les propriétés personnelles du Saint-Esprit et ses rapports avec le Père et le Fils.

Cependant le concile de Constantinople qui avait été convoqué pour anathématiser l'erreur des Macédoniens, n'avait apporté aucune formule précise sur la question contestée, du moins en ce qui concernait les rapports du Saint-Esprit et du Fils. Néanmoins, sur la parfaite et véritable divinité du Saint-Esprit, sur ses droits à l'adoration, sur sa consubstantialité avec le Père et le Fils, comme sur sa personnalité distincte, les Pères assemblés donnèrent à la doctrine son exacte expression, ils complétèrent le symbole de Nicée par cette addition : « Nous croyons au Saint-Esprit, Seigneur et Vivificateur, qui procède du Père et est adoré et glorifié en même temps que le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes [3]. » Les rapports intimes qui unissent les trois

1. Ibid., c. 19. — 2. Ibid., c. 20. — 3. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ, συνπροσκυνούμενον,

personnes dans une essence unique ne sont pas plus exactement définis. C'est que la seule chose qui importât alors, c'était de repousser l'erreur des Pneumatomaques. C'est ce silence du symbole nicéo-constantinopolitain sur les rapports du Saint-Esprit et du Fils qui devait plus tard donner lieu à de très nombreuses controverses et finalement au schisme grec.

§ 20

La doctrine trinitaire de saint Augustin et le symbolum Athanasianum.

Si nous jetons les yeux sur le développement de la théodicée dans les temps qui précèdent, nous voyons que les controverses doctrinales de l'époque anténicéene ont porté principalement sur la place qui convenait en Dieu au Logos fait homme. Pour exclure toute subordination du Fils, vis à vis du Père et toute suppression de sa personnalité à la façon sabellienne, le concile de Nicée, proclama la consubstantialité du Père et du Fils. On était toujours parti, dans cette controverse de la considération de la personne du Sauveur et de l'Homme-Dieu et le résultat qui fut acquis, ce fut que l'égalité parfaite du Père et du Fils était bien une doctrine révélée et elle fut affirmée de nouveau et reconquise, pour ainsi dire, une seconde fois. Les erreurs ariennes avaient d'autant mis la vérité de cette proposition dans tout son jour et contraint finalement l'Église à étendre au Saint-Esprit la formule établie à Nicée. Ce là fut l'œuvre du second concile œcuménique de Constantinople.

Il importait maintenant de mettre en harmonie avec l'unité de l'Être divin cette affirmation de la parfaite divinité du

καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν δὶα τῶν προφετῶν. Ce symbole a de grandes ressemblances avec celui d'Épiphane, publié dans l'Ancoratus (374) et fut accepté par le quatrième Concile (Acte II et V) dans ses Actes. Cf. Héfelé. *Hist. des Conc.*, II (2e éd.), 9 seqq.

Fils et du Saint-Esprit, aujourd'hui hors de discussion. Cette tâche les Ariens l'avaient sans doute déjà imposée souvent aux Pères antérieurs, quand ils mettaient en avant leur objection capitale, à savoir qu'il y avait incompatibilité entre la Trinité et l'unité de Dieu. Cependant, aucun de ces Pères n'y répondra aussi parfaitement que saint Augustin.

Si ce saint mérite en général, la première place parmi les docteurs de l'âge patristique, ce n'est pas seulement à cause de sa doctrine sur la grâce, mais aussi à cause de toute sa théodicée et notamment de sa doctrine trinitaire. Ses quinze livres sur la Trinité contiennent tout ce qui a été pensé de plus profond et de plus exact sur ces questions par les docteurs de l'Église primitive. Ici nous ne pouvons examiner que ce qui pour nous marque un progrès particulièrement dans le développement de la théodicée. On voit bien chez saint Augustin qu'il a pleine conscience de ce progrès et qu'il a entrepris l'examen minutieux, parfois même la correction des écrits antérieurs. En ceci son œuvre peut être envisagée à trois points de vue principaux, elle concerne : 1° les rapports de la Trinité et de l'unité en Dieu ; 2° les théophanies de l'Ancien Testament ; 3° les essais d'explication et comparaisons de ce mystère.

1° De quelle conception relative à l'essence et à l'hypostase étaient partis les Pères grecs, déjà nommés, pour concilier en Dieu l'unité de l'essence et la Trinité des hypostases, nous l'avons déjà plusieurs fois exposé. Saint Augustin connaît ces essais, il n'admet pas cependant qu'on parle en latin de trois substances quoique le mot substantia corresponde comme dérivation au grec ὑπόστασις. Le mot *substance* est employé en latin comme opposé à accident et marque l'immuable support de ces accidents, en tant qu'il ne subsiste pas dans ou sur un autre être mais en lui-même ; au contraire, les accidents (couleur, éclat, étendue, etc.), appartiennent seulement à la substance, et n'existent pas en eux-mêmes. En Dieu, ces différences n'existent point. On ne peut pas dire que l'Être divin soit en tant que substance le fondement des attributs de sainteté, de bonté et de toute-puissance ; les attributs

divins, même pris chacun en particulier, sont identiques à l'Être divin. La notion de substance ne convient donc pas à Dieu dans le sens indiqué, et il est plus correct de désigner l'Être divin par le mot *essentia*[1]. Si l'on veut cependant dire de Dieu qu'il subsiste en lui-même ou l'appeler substance, cela doit se dire plutôt de l'Être divin que d'une personne prise à part, car celle-ci subsiste en elle-même, mais non à l'état de séparation comme une personne finie. Dieu doit donc être appelé une substance unique ; l'usage latin a cependant généralement accepté l'expression de trois personnes (tres personae) en Dieu. Cependant, il est difficile de rendre bien compte de cet usage, et de déterminer exactement ce qu'est l'*essentia* et ce qu'est la *persona*. Dans les choses finies, l'essence est conçue comme le général, soit à titre de genre (*genus*) ou d'espèce (*species*) selon que le mot essence doit être expliqué par un individu plus indéterminé ou plus exactement déterminé. A qui demande ce qu'est l'essence de l'homme, on répond par l'idée générale de l'espèce (*animal rationale*) ; mais à qui demande ce qu'est l'essence d'un être vivant, il faut répondre par l'idée générale du genre (animal). En Dieu l'essence (essentia) ne peut pas être entendue de cette façon, ni comme idée de genre, ni comme idée d'espèce. Si l'essence était pour les trois personnes divines quelque chose de commun, comme elle l'est dans le monde fini pour les individus de même genre, on pourrait parler de trois êtres divins à peu près comme de trois êtres humains. Mais le dogme de l'unité de Dieu ne permet point cela. Dieu est donc absolument un par l'Être, c'est pourquoi son essence ne saurait être conçue ni comme genre, ni comme espèce, ni en général comme quelque chose de commun, parce que, à cause de l'unité de Dieu, il ne peut y avoir

1. Aug., *De Trin.*, VII, 5, 50 : Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia neque ipse Deus sed bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto : unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.

plusieurs individus qui participent à la même essence divine[1]. On ne peut pas davantage concevoir l'essence divine comme une matière à laquelle trois êtres auraient part, à la façon de trois statues d'or qui forment une masse d'or déterminée. De pareilles conceptions ne peuvent s'appliquer à Dieu, car en Dieu il n'existe entre l'essence et la personne aucune différence réelle (non aliud essentia, aliud persona). Saint Augustin reconnaît, à la vérité, des différences entre les personnes prises individuellement et la théologie verra là plus tard des différences réelles, mais celles qui existent entre l'essence divine et la personne prise individuellement ne sont pas des différences réelles[2]. Si donc on peut dire de trois statues qu'elles sont d'or tout en supposant que beaucoup d'autres peuvent être faites de la même matière, tout comme beaucoup d'autres peuvent participer à la même nature humaine, cela ne peut avoir lieu pour l'unique divinité des trois personnes, car avec la Trinité, le nombre des personnes est complet et il n'en peut subsister d'autres en Dieu [3]. Mais si en Dieu l'essence n'est pas réellement distincte d'une personne prise à part, c'est en Dieu un rapport incompréhensible pour nous que chaque personne prise à part soit autant que les deux autres réunies ou même que les trois. Dans les êtres finis, manifestement, le cas n'est pas le même, car un homme

1. Ibid. VII, 6, 11 : Cur ego et Pater et Filius et Spiritus sanctus, si secundum genus et speciem et individuum etiam ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiae ut tres substantiae seu personae ? Sed hoc, ut dixi, omitto, illud dico si essentia genus est, una essentia jam non habet species; sicut qua genus est animal, unum animal jam non habet species; non sunt ergo tres species unius essentiae, Pater et Filius et Spiritus sanctus. — 2. Aug., *De Trinit.*, VII, 6, 11 : Non enim aliquid aliud ejus essentiae est praeter istam Trinitatem, tamen tres personas ejusdem essentiae vel tres personas unam essentiam dicimus : tres autem personas ex eadem essentia non dicimus quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona ; sicut tres statuas ex eodem auro possumus dicere; aliud enim illuc est esse aurum, aliud esse statuas. — 3. Ibid. Et cum dicuntur tres homines una natura vel tres homines ejusdem naturae possunt etiam dici tres homines ex eadem natura, quia ex eadem natura et alii tres tales homines possunt existere ; in illa vero essentia Trinitatis nullo modo alia quaelibet persona ex eadem essentia potest existere.

n'est pas autant que trois et une statue de trois types égaux n'a pas autant d'or que toutes les trois réunies. Ce rapport d'une matière commune aux objets individuels qui en sont formés, ne saurait donc s'appliquer à Dieu[1]. Ainsi la Sainte-Trinité tout entière dit saint Augustin est aussi grande que chaque personne prise à part[2]. Aucun des Pères n'avait encore mis si puissamment en relief l'unité de Dieu en face des trois personnes divines; saint Augustin n'avait pourtant pas seulement présenté le mystère de la Trinité que comme incompréhensible, mais comme offrant pour notre faible raison humaine des contradictions apparentes. On aurait pu en effet objecter : si le Père est égal à toute la Trinité, si le Fils est aussi égal à toute la Trinité, le Père est aussi égal au Fils et

1. Ibid. « Deinde in his rebus non tantum est unus homo quantum tres homines simul; et plus sunt aliquid homines duo, quam unus homo et in statuis aequalibus plus auri est tres simul quam singulae, et minus auri est una quam duae. At in Deo non ita est, non enim major essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul, quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis : quod animalis homo non percipit. Cf. VI, 10. 12, sed hic in rebus corporis non tantum est res una quantum tres simul, et plus aliquid sunt duae quam una res; ceterum in illa summa Trinitate tantum est una quantum tres simul, nec plus aliquid sunt duae quam una. Et in se infinita sunt, ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et, omnia in omnibus et unum omnia ». Si dans nos expressions sur Dieu et les rapports des personnes divines, nous sortons des choses sensibles et de la différence visible en elles de matière et de forme, au sens aristotélicien (causa formalis et causa materialis) il est plus exact de se figurer l'essence divine comme la forme que comme la matière; car c'est grâce à la forme universelle qui constitue principalement l'être des choses, qu'un individu se produit dans le monde sensible, par ce fait que la matière est soumise, appropriée, pénétrée et façonnée par la forme; aussi, l'individu est aussi appelé un suppositum à cause de cette subordination de la matière à la forme. Si nous appliquions à Dieu ces notions extraites des choses sensibles, il conviendrait assez d'appeler forme l'essence divine qui s'individualise pour ainsi dire dans les personnes. Cf. Thom. *S. theol.*, I. q. 39, a. 2: Et quia in rebus sensibilibus a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formae; propter hoc etiam in divinis quantum ad modum significandi essentia significatur ut forma trium personarum. — 2. *De Trin.*, I, 2: Sic et ipsa Trinitas tam magnum est quam una quaeque ibi persona.

le Sabellianisme est la seule conception exacte de la Trinité. Laissons provisoirement de côté la solution donnée à ces apparentes contradictions ; elles étaient si peu inconnues de saint Augustin qu'il signale ces rapports en Dieu justement comme des contradictions avec celles qui existent dans le monde fini. Cela ne l'empêche pas de donner ces propositions qui nous ont paru plus haut des paradoxes, comme des conséquences nécessaires de la perfection absolue et de la simplicité de Dieu.

En effet, si le Père est Dieu, et l'Être le plus élevé, le plus parfait, il ne peut acquérir par le Fils et le Saint-Esprit aucune nouvelle perfection, il doit, par conséquent, être autant que la Trinité tout entière. Les corps s'accroissent bien par un agrandissement extérieur et l'esprit fini devient plus grand et plus parfait à mesure qu'il se rattache à Dieu, la source première de toute bonté et de toute perfection, et qu'il participe à celles-ci. Mais, si le Père est l'Être le plus parfait, le Fils et le Saint-Esprit doivent être pensés avec lui, et il ne peut rien acquérir en eux comme par un accroissement extérieur[1].

Ces vues sont encore plus intimement subordonnées à la simplicité de Dieu. En Dieu il n'y a aucune composition matérielle comme dans les choses sensibles de la nature. Celles-ci sont composées de matière et de forme, peuvent se résoudre en ces mêmes éléments, sont divisibles matériellement, étendues ou susceptibles d'accroissement ou de multiplication. En Dieu il est absolument impossible de supposer une pareille composition. Déjà l'esprit fini est exempt de toute composition matérielle, il ne s'étend point comme une masse dans l'espace. Néanmoins la substance doit être distinguée chez lui de ses accidents, attributs, facultés et phénomènes. Ces derniers peuvent être de diverses sortes, être changés,

1. Ibid., VI, 8, 9: In ipso igitur Deo cum adhaeret aequali Patri Filius aequalis aut Spiritus Sanctus Patri et Filio aequalis ; non fit major Deus quam singuli eorum quia non est quo crescat illa perfectio. Perfectus autem sive Pater, sive Filius, sive Spiritus Sanctus et perfectus Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et ideo Trinitas potius quam triplex.

transformés en d'autres ou même disparaître complètement[1]. Il y a donc dans l'esprit fini, comme devait le dire plus tard l'École, une composition métaphysique ; il n'est, pas absolument simple. Qu'il y ait également une composition logique de genre et de particularités individuelles dans les choses finies, nous l'avons déjà vu plus haut. Mais Dieu est l'Être le plus simple, il est infiniment supérieur à toute espèce de composition ; chez lui l'essence est réellement identique à tout attribut, même entre ses divers attributs il ne faut admettre aucune différence réelle. « Dieu est à la vérité diversement appelé grand, bon, sage, heureux, véridique et d'autres qualités qui en général ne peuvent être attribuées dignement qu'à lui, mais sa grandeur est identique à sa sagesse, car il n'est pas grand par étendue, mais par sa force. Et chez lui la bonté est identique à la sagesse et à la grandeur, et la véracité est la même chose que tous les autres attributs. Son bonheur n'est pas différent de sa sagesse, de sa véracité, de sa bonté ni n'est autre chose que son être[2] ».

De cette simplicité de Dieu, il résulte que la paternité n'est pas réellement distincte de l'essence divine, et, d'autre part, qu'une personne ne peut pas être séparée de l'autre. L'essence divine est avec une personne, et avec elle existe la Trinité tout entière ; Dieu n'est pas triple, mais une Trinité ; et les diverses personnes sont l'une dans l'autre. Ce dernier

1. S. Aug., *De Trin.*, VI, 8 : Creatura quoque spiritalis sicut est anima est, quidem in corporis comparatione simplicior : sine comparatione autem corporis multiplex est etiam ipsa non simplex. Nam ideo simplicior est corpore, quia non molle diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est et in qualibet ejus parte tota.... Sed tamen etiam in anima cum aliud sit artificiosum esse aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia possintque et alia sine aliis, et alia magis alia minus innumerabilia et innumerabiliter in animae natura inveniri : manifestum est non simplicem sed multiplicem esse naturam. — 2. Ibid., Cf., XV, 5, 8 : Quidquid enim secundum qualitates illic (de Deo) dici videtur secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Ibid. VI. 4, 6 : Deo autem hoc et esse quod est fortem esse aut justum esse aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur.

rapport sera appelé plus tard par les théologiens la circuminsessio personarum, mais se trouvait déjà exprimé, comme nous voyons, chez tous les Pères antérieurs[1].

La simplicité exige donc que tout ce qui est dit de l'essence divine lui soit attribué seulement au singulier. Tout ce qui est propre à l'Être divin est propre également à chaque personne, prise à part. Néanmoins pas plus que l'essence divine les autres attributs ne doivent être triplés ou mis au pluriel quand il s'agit des trois personnes prises ensemble. Quoique le Père soit Dieu, tout-puissant, immense, omniscient, que le Fils soit Dieu tout-puissant, immense, omniscient et que le Saint-Esprit soit Dieu, tout-puissant, immense, omniscient, il n'y a pas trois Dieux, trois tout-puissants, trois immenses, trois omniscients, mais un seul Dieu, un seul tout-puissant[2], un seul immense, un seul omniscient.

Toutes ces formules ont passé textuellement dans le symbole dit de saint Athanase qui se forma au v[e] ou vi[e] siècle dans l'Église du nord de l'Afrique et obtint peu à peu l'autorité d'un symbole, par son insertion dans la liturgie. En quoi consiste cependant en dépit de l'unité de la simplicité de l'essence divine, la différence des personnes divines? Le Sabellianisme n'est-il pas la conséquence nécessaire des propositions citées plus haut? Sans doute, les adversaires du dogme de la Trinité ont toujours cherché à le presser ainsi pour montrer que la croyance à l'unité de Dieu excluait la Trinité des personnes ou que, en sens inverse, l'admission de trois personnes divines conduisait au trithéisme ou absolument à l'admission de trois personnes divines essentiellement différentes. Cette dernière

1. Ibid. VI, 7, 9 : Nec quoniam Trinitas est ideo triplex putandus est; alioquin minor erit Pater solus aut Filius solus quam simul Pater et Filius quanquam non inveniatur quomodo dici possit, aut Pater solus aut Filius solus; cum semper atque inseparabiliter et ille cum Filio sit, et ille cum Patre; non ut ambo sint Pater aut ambo Filius sed *quia semper invicem*, neuter solus. Denis le Pseudo-Areopagite s'exprime tres clairement là-dessus (De divinis nominibus, c. 2, § 4), et aussi saint Hilaire à la suite de ce qui a été vu plus haut. (V. § 13). — 2. Aug., *De Trin.*, V, C. 8, §§ 9, 10.

opinion a été soutenue aussi par les Ariens, surtout par les Eunoméens, quand de la différence des dénominations du Père et du Fils notamment de la différence entre le titre *engendré* et de *non engendré*, ils ont prétendu inférer des différences d'essence entre le Père et le Fils. Tout ce qu'on dit d'un objet ne peut que désigner la substance ou quelque chose d'accidentel (ainsi argumentaient les Eunoméens). Or, en Dieu il n'y a rien d'accidentel, par conséquent cette appellation attributive ne peut désigner que la substance de Dieu. Si donc, les qualificatifs *engendré* et *non engendré* désignent la substance d'une personne prise à part, les deux doivent appartenir à une substance opposée ou essentiellement différente.

Cette argumentation est réduite à néant par saint Augustin, bien plus vigoureusement que par les Cappadociens. C'est que cette distinction n'embrasse pas tous les cas possibles. Il ne peut, en réalité, y avoir rien d'accidentel en Dieu, mais nos idées ou qualifications ne s'adressent pas toutes pour cela directement à la substance ou à l'essence. Elles peuvent aussi marquer en Dieu quelque chose de relatif, et c'est là ce que les Ariens n'avaient pas vu. En Dieu, il n'y avait pas d'accidents, ni d'accidentia ἀχώριστα qui sont ordinairement unis à l'être d'une chose, comme par exemple la couleur noire avec la plume du corbeau, ni d'accidents fortuits et non inséparablement unis (accidentia separabilia) à l'être à peu près comme la maladie en un animal. Si les derniers caractérisent les choses finies en tant qu'êtres changeants, même pour l'apparence, les premiers ne sont pas cependant immuables, puisque ils peuvent au moins dans l'être individuel se résoudre dans la matière universelle et après un temps déterminé, ils s'y résolvent toujours ; ni les uns ni les autres ne peuvent être admis en Dieu, l'Être immuable[1]. Néanmoins tous les attributs de Dieu n'affectent pas son essence ; ils peuvent aussi se rattacher aux diverses relations de Dieu avec le monde ou aux relations des personnes di-

1. Ibid., V. 4, 5.

vines entre elles. La paternité est en Dieu réellement autre chose que la filiation, mais n'est pas une subtance. Le Père est Dieu, mais autrement que les autres personnes, parce que il a une situation particulière vis-à-vis du Fils et du Saint-Esprit et la même chose doit aussi se dire des différences du Fils et du Saint-Esprit vis-à-vis du Père, comme des différences de l'un et de l'autre[1]. Pareillement le nom de Seigneur, de Créateur, de Souverain n'est donné à Dieu que dans ses rapports avec ses créatures, mais même de ce que Dieu entre en de nouveaux rapports ou relations avec les créatures, on ne peut conclure qu'il subisse des changements dans le cours du temps. A la vérité, Dieu n'est pas mon maître et mon souverain de toute éternité, car je ne suis pas de toute éternité. Néanmoins, Dieu ne subit pas pour cela de changement, c'est du côté des êtres finis que se trouve toute cette possibilité de changement, et ces changements dans les choses ont pour conséquence qu'elles entrent vis-à-vis de Dieu même en des rapports différents que nous pouvons appeler accidents[2] relatifs. « Ainsi, dit saint Augustin[3], Dieu commence à être aussi notre Père, quand nous renaissons par sa grâce, car c'est lui qui nous a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Notre être est donc transformé en quelque chose de meilleur, quand nous devenons enfants de Dieu. En même temps il commence à devenir notre Père, sans qu'il y ait aucune modification dans sa substance ». Beaucoup moins encore les relations des personnes divines entre elles constituent-elles un changement en Dieu, car Dieu subsiste de toute éternité dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ainsi s'explique-t-on que dans le langage de l'École les propriétés personnelles par lesquelles les per-

1. Aug., *De Trin.*, V. 4, 6 : In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est, nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem, quod non est accidens, quia et ille semper Pater et ille semper Filius. — 2. Ibid., 16, 17 : Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur, ut ea sint accidentia relativa, quae cum aliqua mutatione rerum de quibus dicuntur accidunt. — 3. Ibid.

sonnes sont distinctes l'une de l'autre, aient été appelées depuis relations[1]. Elles désignent, d'après saint Augustin, des différences réelles en Dieu, sans que la substance soit pour cela différente dans les personnes[2].

Mais les Eunoméens pouvaient objecter contre ce développement que, quoique les mots *Père* et *Fils* indiquent une relation entre les deux personnes, le terme *non engendré* (*ingenitus*) se rapportait cependant à la substance de Dieu et la marquait comme essentiellement différente de celle de la personne engendrée.

C'est là pour saint Augustin une subtilité qui s'évanouit quand on regarde d'un peu plus près cette notion. Les relations qui constituent les propriétés des trois personnes divines, et par là même aussi leurs différences respectives, se réduisent sans aucun doute à trois. Ce sont : la paternité, la filiation, la procession (*processio*) ou aspiration passive. Le langage de l'Ecole a plus tard appelé ces relations *relationes constitutivae*. Parmi elles ne figure pas le fait de n'être pas engendré (ἀγεννησία), car ce dernier attribut n'est que la négation du fait d'être engendré. Il nie par conséquent en Dieu la relation qui fait du Fils la seconde personne, mais pour cela il n'affecte nullement la substance. Si le langage le permettait, on pourrait, au lieu d'*ingenitus*, prendre aussi le terme *non filius*, et pour *genitus* l'expression *non genitor*[3]. Avec ces qualificatifs, on nie seulement une relation déterminée et le langage de l'Ecole a seulement nommé dans la différence

1. Cf. : Thom., *S. theol.*, I, q. 40, a. 1. — 2. Aug., *De Trin.*, V. 5, 6 : Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum ; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. — 3. Saint Thomas distingue encore plus exactement et pense que les termes *generans, sive genitor* et *generatus sive genitus* ne conviennent pas pour désigner les personnes autant que les termes *Pater* et *Filius*, parce que ceux-là expriment seulement l'acte immanent et l'origine des personnes et ceux-ci les relations. Mais cette origine marquait seulement la manière par laquelle les personnes obtenaient leurs propriétés, nullement ces propriétés même. C'est ce dernier point que les relations prétendent expliquer. Cf. *Summa theol.*, I, qu. 40, a. 2.

des propriétés constitutives (*notiones personales sive constituentes personas)*, les particularités des personnes [1]. L'agennésie ne compte ainsi pas parmi les relations qui sont en Dieu, mais seulement parmi les *notiones* en général, dont l'Ecole a plus tard compté cinq, à savoir les trois propriétés constitutives, la paternité, la filiation, la procession et deux autres : l'agennésie et l'aspiration active de laquelle procède le Saint-Esprit *(inascibilitas, communis spiratio).*

Le rapport signalé, en dernier lieu, entre le Père et le Fils d'une part et le Saint-Esprit de l'autre, l'aspiration active, fait aussi partie des relations, mais elle ne constitue pas en soi et pour soi, dans ses auteurs, une personne particulière, et, comme le remarque saint Augustin, elle n'est même pas exprimée dans le nom du Père et du Fils. Le saint docteur suppose partout, en effet, au nom de l'Eglise, et très clairement, que le Saint-Esprit ne procède pas seulement du Père, mais aussi du Fils et c'est là le point de doctrine dont la discussion formera le terme de la doctrine trinitaire à l'époque patristique. S'il en est ainsi, il aurait dû, si le langage humain était parfait et pouvait exprimer exactement les mystères de la vie divine dans les dénominations des deux premières personnes de la divinité, indiquer aussi leurs relations vis-à-vis de l'Esprit-Saint. La faiblesse de notre langue ne permet pas cela, car le nom de Père indique seulement la relation de la première personne avec la seconde, et le nom de Fils la relation de celle-ci avec la première [2].

Mais le nom de l'Esprit-Saint exprime en quelque sorte la relation dans laquelle il se trouve vis-à-vis du Père et du Fils, car le mot Esprit indique quelque chose de commun aux deux personnes, et marque ainsi au moins une aspiration

1. Thom., *S. theol.* I, q. 32, a. 3. — 2. Aug., *De Trin.* V, 12, 13 : Dicimus enim Spiritum sanctum Patris sed non vicissim dicimus Patrem Spiritus sancti, ne Filius ejus intelligatur Spiritus sanctus. Item dicimus Spiritum sanctum Filii, sed non dicimus Filium Spiritus sancti ne Pater ejus intelligatur Spiritus sanctus. In multis enim relativis hoc contingit, ut non inveniatur vocabulum quo sibi vicissim respondent quae ad se referuntur.

par le moyen des deux, car il est l'Esprit du Père comme l'Esprit du Fils[1]. L'autre rapport qu'ont le Père et le Fils, vis-à-vis de l'Esprit-Saint, en tant qu'ils l'aspirent, n'a pas besoin d'être exprimé aussi clairement dans les noms qui leur sont donnés, car il ne constitue pas une personne particulière.

Mais contre tout cet exposé des relations en Dieu et contre cette assertion que tous les attributs qui sont assignés à Dieu ou même à la personne prise à part doivent s'exprimer au singulier, on pouvait objecter — et saint Augustin se fait lui-même cette objection — qu'on ne peut parler que d'une seule personne en Dieu. Que le Père soit une personne, on ne lui donne pas, disait-il, ce titre pour marquer une relation, mais on l'appelle ainsi en lui-même et pour lui-même, tout comme on devait l'appeler Dieu, omniscient, tout puissant, etc. Il résultait de là qu'on était aussi peu en droit de parler de trois personnes que de trois Dieux ou de trois omniscients. Il en était de l'attribut personne comme de l'attribut Dieu. Le Père était Dieu en soi et aussi personne en soi, car il n'était pas la personne du Fils comme il est le Père du Fils. Si donc il était interdit d'enseigner l'existence de trois Dieux ou de trois essences ou substances divines; il fallait se faire tout autant de scrupule d'admettre trois personnes en Dieu.

Saint Augustin ne sait pas résoudre l'objection, il admet sa légitimité et pense qu'on n'a introduit[2] ces façons de s'exprimer que pour repousser les hérésies.

Cette justification de la terminologie de l'Eglise n'est pas suffisante. Elle doit être aussi bien fondée en soi, vraie et conforme au mystère de la foi. Que saint Augustin ne soit pas

1. Ibid., 11. 12 : Ergo Spiritus sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. — 2. Aug., *De Trin.* VII, 4, 8, 9 : Quam enim est illis commune nomen essentiae, ita ut singulus quisque dicatur essentia, tam illis commune est vel substantiae vel personae vocabulum. — Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversus insidias vel errores haereticorum? Cf. ibid. V, 9, 10 : Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.

arrivé à le comprendre, cela tient à ce qu'il n'avait pas eu occasion d'examiner sous tous leurs aspects ces notions et leurs rapports avec le monde réel objectif. Les controverses ultérieures des Réalistes et des Nominalistes ont eu pour résultat de soumettre ces questions à un examen plus exact. Notre conception de l'essence des choses comporte que quelque chose leur correspond toujours dans le monde réel; seulement les essences des choses n'existent pas dans la réalité comme dans notre pensée; car elles n'existent pas comme quelque chose de général dans une unité, mais toujours sous des formes déterminées. L'idée générale de l'essence d'une chose est une abstraction et ainsi elle n'a pas de réalité. Seulement en Dieu, les anciens Pères l'avaient déjà dit, l'essence est, dans son unité et dans son universalité, quelque chose de réel, la plus haute réalité. En est-il de même de la personne? Non toutes les idées générales n'expriment pas l'essence des choses; beaucoup sont de simples abstractions qui n'ont d'existence que dans notre pensée quand nous résumons dans une idée ce qu'il y a de général dans les phénomènes des êtres. L'idée négative de maladresse ou de folie peut s'entendre de plusieurs comme quelque chose de général; mais aucun être positif ne lui correspond, pas plus du reste qu'aux idées *genre*, *pluriel*, *espèce*. Sans doute la notion de personne ne marque pas quelque chose de négatif, mais la substance elle-même en tant qu'elle subsiste de cette façon sous ces propriétés, et l'idée de personne correspond toujours à quelque chose de réel; seulement cette réalité n'est pas quelque chose de général. Ce sont des propriétés et un mode particulier d'existence qui sont justement propres à cette personne. Dès que le mot « personne » est employé au pluriel et envisagé comme quelque chose de général, il n'est plus un genre réel, mais quelque chose d'abstrait (pas une *communitas rei*, comme dit saint Thomas, mais une *communitas rationis*). Cette abstraction se produit dans la pensée humaine même à propos de Dieu et des choses divines, car il nous faut toujours penser en hommes. Il sera donc permis de parler de trois personnes divines, tout comme il nous est permis

d'employer au pluriel l'attribut « n'importe qui », même en parlant de plusieurs personnes humaines.

Du reste, saint Augustin tient fortement à ce que tous les attributs assignés à Dieu et à l'une des personnes divines, en soi, puissent toujours se dire de Dieu au singulier. En outre, il est revenu à l'argument qui ne se trouve pas seulement chez les Pères anténicéens, mais même chez saint Athanase et qui servait à démontrer l'éternité du Logos autant que son existence à côté du Père. « Dieu, disaient-ils, ne pouvait (ainsi parlaient ces Pères) avoir existé sans Logos et sans sagesse, et il devait l'avoir eu comme un compagnon toujours auprès de lui, puisque même la sainte Ecriture (1 Cor. I, 24) désigne le Logos comme la force et la sagesse de Dieu[1]. S'il en est ainsi, se demande saint Augustin, comment la chose se passe-t-elle ensuite avec le Père? Faut-il donc concevoir que le Père, la première personne divine en soi, puisse être sans sagesse; ou bien la sagesse doit-elle être attribuée au pluriel aux diverses personnes? Evidemment, il faut appliquer, à propos de la sagesse de Dieu, les mêmes règles qu'à propos des autres attributs. De même que l'omniscience, la toute-puissance, la sainteté sont un attribut de l'être divin, et sont attribuées à chaque personne prise à part, au même titre qu'à la Trinité tout entière, et doivent être employées au singulier quand il est question de Dieu, de même dans la sagesse de Dieu il ne doit exister aucune condition différente. Seules les expressions qui marquent les relations existant entre les diverses personnes divines, peuvent être employées exclusivement pour chaque personne prise à part. De ce nombre sont les relations de Père, de Fils, d'engendré, de copie, de Verbe, ce dernier en tant qu'est exprimé dans l'émission d'un mot la dépendance du Logos vis-à-vis du Père. Le mot *sagesse* désigne cependant la substance divine, quoique tout d'abord il marque une qualité identique à l'être et à l'essence de Dieu, mais il ne désigne pas la relation de la seconde personne vis-à-vis de la première. Celle-ci devrait

1. Aug., *De Trin.* VI, 1, 2.

être exprimée par les termes *nata sapientia* ou *sapientia de sapientia*, la sagesse engendrée. De tels termes étaient donc aussi admissibles pour la désignation du Fils que ceux que le Concile de Nicée avait employés : Dieu de Dieu, lumière de lumière (*Deus de Deo*, *lumen de lumine*), puisque ici le mot Dieu en un sens concret sert à désigner la divinité existant dans le Fils et n'implique pas deux dieux[1].

Dans la sainte Ecriture, le Fils était cependant appelé ordinairement la sagesse, et cela parce que dans la plénitude des temps, il était devenu par l'Incarnation la sagesse créée. Si le Fils porte toujours le nom de sagesse, cela marque qu'il est la sagesse engendrée par le Père ou la sagesse créée dans le sens déjà indiqué, mais cela ne suppose nulle part que le Père soit dépourvu d'intelligence ou de sagesse. Le Père a engendré la sagesse comme Verbe de Dieu et par lui il se manifeste au monde comme par son image la plus parfaite[2].

Ceci doit s'entendre encore de l'Esprit-Saint. Si nous voulons reconnaître de quelque façon la Trinité divine, d'après la faible copie que nous en portons en notre âme, le Saint-Esprit répond à l'amour comme le Fils à la parole intérieure ou à la pensée. Mais il ne faut pas entendre cela en ce sens que l'amour ne serait que dans le Saint-Esprit et non dans le Père et le Fils. Le Saint-Esprit doit aussi être nommé la sagesse tout comme le Père et le Fils. Et s'il doit être désigné

1. Aug., *De Trin.* VII, 2, 3. Quoniam vero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia ; Verbum enim relative, sapientia essentialiter intelligitur : id dici accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur nata sapientia, ut sit et Filius et imago. Et haec duo cum dicuntur, id est *nata sapientia*, in uno eorum quod est nata et Verbum et imago et Filius intelligatur, et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia quia relative dicuntur ; at in altero quod est sapientia, quoniam et ad se dicitur — se ipsa enim sapiens est — etiam essentia demonstretur et hoc ejus esse quod sapere. Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. Ibid. III, 4 : Sapientia ergo, Filius de sapientia Patre, sicut lumen de lumine et Deus de Deo ut et singulus Pater lumen et singulus Filius lumen ; et singulus Pater Deus, et singulus Filius Deus etc. — 2. Ibid., 3, 4.

par un nom qui lui est particulièrement réservé, le nom de sagesse dérivée ou d'amour dérivé est celui qui lui convient. Si on voulait soutenir que le Père n'acquiert la connaissance et la sagesse que par le Fils, on devrait soutenir en même temps que le Fils fait du Père un être intelligent et sage, que le Fils prête au Père la sagesse absolue et par là l'essence absolue, ou que l'essence divine qui est propre au Père, ne comprend pas encore la sagesse ou la connaissance. Pareillement, le Père doit être aussi l'amour. La propriété caractéristique du Saint-Esprit consiste ici en ce que chez lui l'Être doit la sagesse et l'amour à l'origine dont il procède[1]. Car le Saint-Esprit est vrai Dieu, par conséquent aussi Être divin avec toutes les perfections; si bien que, entre lui et l'Être divin, ou la perfection de chaque personne divine, il n'y a aucune différence réelle. L'Être divin subsiste dans son unité en dépit de la génération et de l'aspiration et il n'est ni doublé dans le Fils ni triplé dans l'Esprit. Seulement, le Fils n'a la parfaite divinité qu'en sa qualité d'Être engendré, et le Saint-Esprit qu'en sa qualité d'Être procédant. La divinité elle-même est dans chaque personne sous ces diverses

1. Ibid. XV, 7, 12 : At vero in illa Trinitate quis audeat dicere : Patrem nec se ipsum nec Filium nec Spiritum sanctum intelligere nisi per Filium, vel diligere nisi per Spiritum sanctum?... Si enim solus ibi Filius intelligit et sibi et Patri et Spiritui sancto, ad illam reditur absurditatem ut Pater non sit sapiens de se ipso, sed de Filio, nec sapientia sapientiam genuerit, sed ea sapientia Pater dicatur sapiens esse quam genuit. Ubi enim non est intelligentia nec sapientia potest esse : ac per hoc si Pater non intelligit ipse sibi vel Filius intelligit Patri, profecto Filius Patrem sapientem facit. Et si hoc est Deo esse quod sapere et ea illi essentia est quae sapientia, non Filius a Patre, quod verum est, sed a Filio potius habet Pater essentiam, quod absurdissimum atque falsissimum est. Est ergo Deus Pater sapiens qua ipse sua est sapientia, et Filius sapientia Patris de sapientia quod est Pater de quo genitus est Filius... et quia Filius quoque sapientia est genita de sapientia, sicut nec Pater ei, nec Spiritus sanctus ei intelligit, sed ipse sibi; ita nec Pater ei meminit, nec Spiritus sanctus ei diligit, sed ipse sibi : sua enim est et ipse memoria, sua intelligentia, sua dilectio; sed ita se habere, de Patre illi est, de quo natus est Spiritus etiam sanctus quia sapientia est procedens de sapientia, non Patrem habet memoriam, et Filium intelligentiam et se dilectionem... sed ipse habet haec tria et ea sic habet ut haec ipsa ipse sit. Verumtamen ut ita sit, inde illi est et unde procedit.

particularités personnelles. Malgré l'unité de la connaissance en Dieu — car la connaissance ne fait réellement qu'un avec l'Être, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont cependant autant de personnes intelligentes par elles-mêmes.

Comment cette particularité de la connaissance et de la volonté doit-elle se concilier dans les diverses personnes avec l'unité de l'Être ? Voici comment l'explique saint Augustin. Les personnes divines sont absolument connues l'une à l'autre et elles sont l'une dans l'autre. Le Père contemple tout en lui-même, et aussi clairement toute chose dans le Fils et le Saint-Esprit. Mais il reconnaît toutes les choses en lui-même comme elles procèdent de lui-même, il contemple dans le Fils toutes choses comme elles lui sont données par génération, et dans le Saint-Esprit telles qu'elles lui sont communiquées par la commune aspiration. Le Fils n'en reconnaît pas moins toutes choses et dans le Père, suivant la manière dont il tire de lui son origine, et en lui-même comme elles lui viennent de son Père, et dans le Saint-Esprit telles qu'elles lui sont données à lui-même par le Père et le Fils. Toutes les personnes divines se compénètrent et habitent l'une dans l'autre dans une connaissance divine unique pénétrant tout, ce qui n'empêche point que cette connaissance ne participe dans chaque personne aux propriétés de cette personne[1].

Il en est de même de la volonté et de l'activité extérieures de chaque personne divine. De même qu'il n'y a qu'une essence de Dieu, de même il n'y a qu'une volonté et une ac-

1. Aug., *De Trin.* XV, 14, 23 : Novit itaque omnia Deus Pater in se ipso, novit in Filio, sed in se ipso tanquam se ipsum, in Filio tanquam Verbum suum, quod est de his omnibus quae sunt in se ipso. Omnia similiter novit et Filius, in se scilicet tanquam quae nata sunt de his quae Pater novit in se ipso .. In Patre autem tanquam ea de quibus nata sunt quae ipse Filius novit in se ipso... Sunt ergo invicem Pater et Filius : sed ille gignendo iste nascendo. Et omnia quae sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia, unusquisque eorum simul videt : non particulatim aut singilatim, velut alternante conspectu hinc illuc et inde huc, et rursus inde vel inde in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit, nisi non videns alia, sed ut dixi, simul omnia videt, quorum nullum est quod non semper videt.

tion de Dieu[1]. Cependant, la sainte Ecriture attribue aussi aux diverses personnes des manifestations particulières, par exemple au Père la voix qui descendit du ciel dans le baptême au Jourdain, au Fils l'Incarnation, à l'Esprit-Saint l'apparition sous forme de colombe[2]. Et si elle agit ainsi ce n'est pas pour indiquer que les personnes agissent séparément, mais seulement pour insinuer la Trinité des personnes[3] ?

Les passages de la sainte Ecriture relatifs à ces questions sont de trois genres différents. Dans quelques-uns le Fils est représenté comme essentiellement égal au Père (Jo. X, 30. Phil. II, 6). Dans d'autres, il nous est montré inférieur au Père, c'est à dire partout où il apparaît comme Homme-Dieu, dans son abaissement (Jo. V, 22; XIV, 28); dans d'autres encore comme engendré par le Père et lui devant son origine personnelle (Jo. V, 19, 26). A cause de ces derniers rapports immanents, du Fils et du Père, l'activité des deux est inséparablement unie dans l'unité avec l'unique différence que cette activité est présentée dans le Fils comme lui étant communiquée par le Père[4], car avec l'être, le Fils a reçu aussi tout de son Père, à savoir, l'intelligence divine, la volonté, l'activité et même le privilège de contempler le Père et de le voir agir. « Chez lui (le Fils), en effet, être par le Père ou naître du Père n'est pas autre chose que voir le Père, et voir ainsi le Père n'est pas essentiellement autre chose qu'agir; seulement cela ne lui vient pas de lui comme de l'élément fondamental de sa personnalité, car il ne tient

1. Aug., *De Trin.* I, 12, 25 : Jam enim ostendimus in hac Trinitate permultos divinarum locutionum modos etiam de singulis dici quod omnium est propter inseparabilem operationem unius ejusdemque substantiae. — 2. Ibid. 5. 8. — 3. Ibid., 9, 19 : Sed propter insinuationem Trinitatis, personis etiam singulis nominatis dicuntur quaedam separatim; non tamen aliis separatis intelliguntur, propter ejusdem Trinitatis unitatem unamque substantiam atque deitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. — 4. Ibid. II. 1, 3 : Restat ergo ut haec ideo dicta sint, quia incommutabilis est vita Filii sicut Patris et tamen de Patre est; et inseparabilis est operatio Patris et Filii, sed tamen ita operari Filio de illo est, de quo ipse est, id est de Patre, et ita videt Filius Patrem, ut quo eum videt hoc ipso sit Filius.

point l'être de lui-même comme du dernier fondement de sa personne [1] ».

II. Jamais encore les Pères antérieurs n'avaient déterminé avec autant de précision les rapports de la Trinité et de l'unité, aucun d'eux notamment n'avait encore indiqué comment en Dieu il pouvait être question d'une connaissance, d'une volonté, d'une activité personnelles avec l'unité indissoluble des personnes dans l'Être divin et dans leur identité avec l'Etre divin. Cependant, saint Augustin, dans son examen minutieux des explications données par les Pères antérieurs, dut apercevoir comment ceux d'avant le concile de Nicée, dans leurs premières tentatives pour établir la véritable divinité du Sauveur apparu dans le temps, avaient pris pour point de départ des conceptions qui séparaient trop de la personne du Père celle de l'Homme-Dieu apparu parmi nous. Ceci devait s'entendre tout particulièrement de l'opinion qui, depuis saint Justin, avait plusieurs fois prévalu dans la question des théophanies de l'Ancien Testament. Cela devait s'entendre aussi de l'argument qu'on avait tiré de là, à savoir que l'Ancien Testament avait déjà distingué un Dieu suprême, invisible, et un Dieu qui se manifestait. Cet argument avait été établi conformément aux idées philosophiques des écoles d'alors, qui prétendaient que le Dieu suprême ne pouvait jamais apparaître dans le monde présent. Si donc il était question, dans l'Ancien Testament, de plusieurs apparitions de Dieu, il fallait, d'après l'Ancien Testament lui-même, mettre une différence en Dieu et enseigner l'existence d'une seconde personne divine.

Cet argument, il fallait le rectifier suivant la conception plus exacte que se faisait saint Augustin de la doctrine trinitaire, particulièrement en ce qui concernait l'unité de la volonté et de l'activité des personnes divines. Et en fait, saint

1. Ibid. Non enim aliud illi est esse de Patre, id est nasci de Patre quam videre Patrem; aut aliud videre operantem quam pariter operari; sed ideo non a se, quia non est a se... ac per hoc inseparabilis et par est operatio Patri et Filio, sed a Patre est Filio.

Augustin en vient à une appréciation exacte des théophanies de l'Ancien Testament. Tout d'abord, il est certain pour lui que les manifestations extérieures de Dieu ne doivent pas être attribuées exclusivement à l'une ou à l'autre personne divine[1]. Si elles sont dignes d'une seule personne divine, ces manifestations extérieures ne doivent pas être indignes des autres. De plus, d'après ce qui vient d'être dit, l'activité d'une personne n'est jamais telle qu'elle puisse être séparée de celle des autres. L'activité appartient à Dieu en tant qu'être absolu et elle est identique à l'être divin. En réalité, dans les saintes Ecritures, nous ne trouvons pas seulement des apparitions qui soient attribuées au Fils, mais même d'autres dans lesquelles figurent le Père et le Saint-Esprit, par exemple, dans le baptême du Seigneur (Math. III, 17. Jo. XII, 28). Vraisemblablement l'apparition dont Adam fut témoin dans le paradis fut également l'œuvre du Père, car il semble que celui qui s'y montre parlant est celui-là même qui, au commencement, a créé le ciel et la terre[2]. Quoique ces mots : « Et Dieu, le Seigneur, parla à Adam », puissent aussi s'entendre de la Trinité[3]. Par contre, l'apparition de Dieu dans le buisson ardent (Exod. III, 1) doit être attribuée au Fils, car en plusieurs autres endroits, il porte le nom qui lui est ici donné d'ange du Seigneur ; mais l'apparition de Dieu sur le mont Sinaï est l'œuvre du Saint-Esprit, car c'est lui aussi qui, dans la Pentecôte chrétienne, a donné la loi de la nouvelle alliance et l'a inscrite dans les cœurs.

De ces théophanies il n'est donc pas permis de conclure que l'une ou l'autre personne se tienne plus près du monde matériel et puisse s'y rendre visible. Quand une apparition de

1. Aug., *De Trinit.*, II, 17, 32 : Ut nimis temerarium sit dicere, Deum Patrem nunquam Patribus aut Prophetis per aliquas visibiles formas apparuisse. Hanc enim opinionem illi pepererunt, qui non potuerunt in unitate Trinitatis intelligere quod dictum est : regi autem saeculorum immortali invisibili soli Deo, etc... quod de ipsa substantia summa summeque divina et incommutabili, ubi et Pater et Filius et Spiritus sanctus unus et solus Deus est per sanam fidem intelligitur. — 2. Ibid., 10, 17. — 3. Ibid., 10, 18.

Dieu devenait perceptible pour les hommes sensibles, ce qui s'offrait aux sens comme l'objet de leur perception, ce n'était pas Dieu même, mais quelque chose de créé dont il s'enveloppait[1].

Saint Augustin examine encore plus minutieusement cette question dans le troisième livre sur la Trinité et en étudiant sous tous leurs aspects les passages des saintes Ecritures, il trouve que Dieu, dans les théophanies de l'Ancien Testament, s'est ordinairement servi des anges et des esprits, ses serviteurs, comme de messagers ou d'instruments pour se manifester par eux avec une voix perceptible ou sous une forme humaine déterminée[2].

Du moins, saint Augustin explique cette expression « ange du Seigneur », qui se trouve employée dans la Genèse (XXII, 10, Exod. III, 2 et ailleurs), à propos des théophanies et concurremment avec le mot Dieu, dans ce sens qu'un ange a parlé comme messager et au nom de Dieu[3]. On peut, sans aller le moins du monde contre une juste appréciation des rapports de Dieu et du monde, admettre que Dieu emploie certainement le ministère d'un ange pour l'exécution de pareilles missions auprès du monde matériel. Car c'est bien néanmoins la volonté de Dieu qui seule, de son centre qui domine tout, régit l'ensemble de l'univers, le spirituel et l'invisible comme le matériel et le visible. Les miracles qui se sont produits souvent dans ces théophanies n'avaient rien d'éton-

1. Ibid. 15, 25 : Sed per subjectam, ut saepe diximus, creaturam exibentur haec omnia visibilia et sensibilia, ad significandum invisibilem atque intelligibilem Deum, non solum Patrem sed et Filium et Spiritum sanctum ex quo omnia, per quem omnia in quo omnia : quamvis invisibilia Dei a creatura mundi per ea que facta sunt intellecta conspiciantur, sempiterna quoque virtus ejus ac divinitas. — 2. Aug., *De Trin.* III, 11, 27 : Sed jam satis demonstratum est quod antiquis patribus nostris ante incarnationem salvatoris cum Deus apparere dicebatur, voces illae ac species corporales per angelos factae sunt ; sive ipsis loquentibus vel agentibus aliquid ex persona Dei, sicut etiam prophetas solere ostendimus ; sive ex creatura quod ipsi non essent, ubi Deus figurate demonstraretur hominibus, quod genus significationum nec prophetas omisisse, multis exemplis docet Scriptura. — 3. Ibid., XI, 22.

nant en ce que c'est Dieu qui opère en eux comme principe; mais plutôt par ce fait qu'ils étaient des phénomènes qui s'écartaient du cours ordinaire de la nature. Que Dieu ait, en effet, transformé en un serpent la verge de Moïse; en soi, il n'y a pas là pour lui une manifestation de puissance plus grande que quand il vivifie le germe dans le sein de la mère et qu'il conserve les forces de la nature.

L'incarnation même du Fils de Dieu doit être bien distinguée de toutes les théophanies de l'Ancien Testament. Si le Saint-Esprit a paru sous la forme d'une colombe dans le baptême du Seigneur, cette forme a été choisie de préférence pour ce moment comme instrument d'une apparition divine, sans qu'aucune vertu sanctifiante ait passé dans cet instrument et qu'il se soit établi entre lui et Dieu une union durable.

Dans le Christ, au contraire, la nature humaine a été pour toujours réunie au divin Logos, de façon à constituer une personne. Et ainsi le Logos ne s'est pas simplement montré sous une forme humaine, mais a été réellement homme, a sanctifié et divinisé la nature humaine en l'admettant[1] à la vie personnelle de Dieu. Car le Logos dans la chair est autre chose que le Logos devenu chair, c'est-à-dire que le Logos dans un homme est autre chose que le Logos en tant qu'homme[2].

L'incarnation doit donc, dans la divinité, être attribuée en un sens particulier à la seconde personne. Sans doute toutes les personnes divines prennent part à toutes les autres manifestations de Dieu, car toute action de Dieu appartient

1. Ibid. II, 6, 11 : Neque enim columbam beatificavit Spiritus, vel illum flatum, vel illum ignem, sibique et personae suae in unitatem habitumque conjunxit in aeternum... Sed apparuerunt ista, sicut opportune apparere debuerunt, creatura serviente Creatori et ad nutum ejus incommutabiliter in se ipso permanentis etc. — 2. Aug., *De Trin.* II, 5, 9 : Forma porro illa suscepti hominis Filii persona est non etiam Patris. Cf. Ibid. X, 18 : Sed quia ea vox facta est, quae solius personam ostenderet sicut humanam illam formam ex virgine Maria trinitas operata est sed solius Filii persona est; visibilem namque Filii solius personam invisibilis trinitas operata est.

à la divinité tout entière. Mais même dans ces manifestations apparaissent, en une certaine façon, les relations de dépendance immanente inhérentes aux personnes divines; le Père, en effet, ne peut jamais s'y manifester comme délégué, mais comme déléguant et le Fils ou le Saint-Esprit y sont signalés à diverses reprises comme messagers.

Cette communauté des personnes divines se montre aussi d'une certaine manière dans l'Incarnation. C'est le Père qui envoie le Fils et le sacrifie pour la vie du monde. C'est le Saint-Esprit qui crée et forme dans le sein de la Vierge et avec sa coopération le corps du Seigneur. Cependant le sujet de l'Incarnation est exclusivement la seconde personne de la Trinité; l'Incarnation est son œuvre en tant qu'elle est la manifestation d'une personne; et ainsi c'est par une personne divine seule que la nature humaine a été prise.

§ 21

Essais d'explication de la Sainte Trinité par des analogies empruntées au monde fini

Déjà les Pères anténicéens et, en particulier Tertullien, s'étaient efforcés de découvrir dans le monde fini des images et des traces de la Trinité, afin de mettre un peu plus à portée de l'intelligence finie ce mystère insondable. Saint Augustin a traité cette partie de son exposé dans les derniers livres, du neuvième au quinzième, avec une prédilection marquée et il a, en cette occasion, projeté de véritables rayons de lumière sur la nature de l'âme humaine. Il prétend retrouver de faibles traces de la Trinité divine chez toutes les créatures; mais il en reconnaît des images plus claires dans l'esprit de l'homme qui, seul de toutes les créatures de la nature visible, a été créé à l'image et ressemblance de Dieu.

Ainsi nous rencontrons déjà une certaine Trinité dans la perception sensible, pourvu que nous en examinions de près les divers facteurs. Il y a là, d'abord, l'objet perçu, le sujet

qui perçoit grâce à la sensation, et enfin l'inclination et la volonté ou intention de l'âme que la perception attire vers l'objet et qui, avec l'objet représenté et le sujet percevant accomplit une opération unique, à savoir : la perception sensible. Seulement, il manque ici l'unité de la substance, car l'objet de la perception est en dehors du sujet. Plus parfaite est l'image de la Trinité quand on renouvelle par l'imagination et la volonté l'image d'un objet confiée à la mémoire, et qu'on la présente de nouveau à l'esprit. La mémoire, le sens interne avec lequel nous percevons les images de l'imagination, et la détermination de la volonté, forment une trinité et concourent à l'unité dans une pensée ou dans une représentation qui se reproduit, et ses rapports peuvent être considérés comme une faible image de la divine Trinité[1]. Plus parfaite encore est l'image de la divine Trinité que présente l'âme humaine, si nous considérons le côté de sa vie tourné non plus vers le monde sensible, mais vers le monde intellectuel et spirituel. Ici saint Augustin distingue la sagesse de la science *(donum sapientiae et scientiae*, 1 Cor. XII, 8). Il fait consister la première dans une haute connaissance spirituelle ou intellectuelle de Dieu et des vérités éternelles qui, dans ce haut degré de la connaissance, sont aussi présentes à l'esprit que les objets sensibles le sont à notre perception sensible, ce qui n'empêche pas que ces connaissances ne soient dérivées ou abstraites, la plupart du temps des choses de la nature ; de leurs rapports entre elles et de leurs mouvements[2]. La science, au contraire, est la connaissance intellectuelle en tant qu'elle se rapporte directement aux choses temporelles[3]. Ce saint docteur l'appelle *cognitio rationalis*, parce que dans cette connaissance l'activité de la raison ou de la démonstration logique joue le principal rôle. Ici, en effet, il

1. Aug., *De Trin.* XI, 3, 6 : Atque ita fit illa Trinitas ex memoria et interna visione et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria, cum in unum coguntur, ab ipso eo actu, cogitatio dicitur. — 2. Ibid., XII, 14, 23. — 3. Ibid., XVI, 25 : Si ergo haec sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis etc.

s'agit de mettre de l'ordre, de la connexion, de la clarté dans la science, ce qui n'est possible que par la comparaison des idées et par les déductions partant des principes les plus élevés. La foi nous présente aussi des objets qui appartiennent en partie à la *sapientia*, comme la vérité de la divinité du Logos ou de son rapport avec le Père et en partie à la *scientia* comme les actes de la vie du Seigneur, par exemple ses miracles. Mais ces vérités, une fois connues, restent habituellement dans l'âme ou, d'après saint Augustin, dans la mémoire qui, chez lui, correspond sur plusieurs points à l'*intellectus possibilis* des Scolastiques, et elles sont rafraîchies et revivifiées par la réminiscence ou par un renouvellement de perception intellectuelle et par la puissance de la volonté qui met en exercice notre faculté de connaître. De cette façon, 1° la mémoire ou la croyance habituelle aux vérités de la foi; 2° l'examen renouvelé de ces vérités, et 3° la volonté ou l'amour qui y prennent part constituent une seconde Trinité dans l'âme humaine. Si ces vérités viennent à se réaliser dans la vie, ou si la volonté qui y prend part est l'amour agissant, l'homme vit selon cette Trinité[1].

Mais cette image de la Trinité n'est pas encore la plus parfaite qu'il y ait dans l'homme. Si nous considérons notre foi qui nous fait saisir bien des vérités ici-bas, nous voyons qu'elle n'est qu'une action temporaire de notre âme et que dans l'autre vie elle deviendra la contemplation[2]. La question se pose de savoir si l'âme, dans sa constitution essentielle, ne présente pas une image de la divine Trinité, image qui est indestructible et éternelle en elle, suivant le modèle qui

1. Ibid. XIII, 20, 26 : Voluntas ergo, illa quae ibi conjungit ea quae memoria tenebantur et ea quae inde in acie cogitationis impressa sunt, implet quidem aliquam Trinitatem, cum ipsa sit tertia : sed non secundum eam vivitur quando illa quae cogitantur velut falsa non placent. — 2. Aug., *De Trin.* XIV, 2, 4 : Profecto quamdiu justus ex fide vivit, quamvis secundum hominem interiorem vivat, licet per eandem temporalem fidem ad veritatem nitatur et tendat ad aeterna, tamen in ejusdem fidei temporalis retentione, contemplatione, dilectione, nondum talis est Trinitas, ut Dei jam imago dicenda sit : ne in rebus temporalibus constituta videatur, quae constituenda est in aeternis.

est impérissable, parce qu'il est l'être absolu et la vie même. L'âme, d'après saint Augustin, a donc tout d'abord habituellement dans la mémoire la connaissance d'elle-même; elle peut, d'elle-même, toujours renouveler cette connaissance dans la pensée, et à la vérité par la volonté, et le mouvement de la connaissance vers ces pensées. Mais si la mémoire, la connaissance et l'amour (*memoria*, *intelligentia dilectio*) ont Dieu pour objet principal, la ressemblance de l'esprit avec Dieu devient complète et il participe à la véritable sagesse[1]. Considérons de plus près cette ressemblance de l'homme, cette trinité des facultés — saint Augustin les appelle parfois aussi *mens*, *notitia*, *voluntas* — dans l'unité de la substance. De lui-même, l'esprit de l'homme ne tire pas la pensée directement de ces objets sensibles; il la produit au dehors sans l'isoler de lui-même ou la séparer de son être[2].

Le cas est le même à un degré infiniment supérieur dans la production du Logos en Dieu. La pensée est encore une image de l'objet reconnu alors que celui-ci est saisi par le sujet connaissant, lui devient propre et est ainsi engendré; l'image est d'autant plus ressemblante que l'objet est connu plus parfaitement. Ainsi, même en nous, la pensée de Dieu est toujours son image, quoique très faible; car Dieu l'infini, l'insondable est infiniment supérieur à notre intelligence bornée. La pensée des objets sensibles est, par contre, plus parfaite que ces êtres même et participe à la perfection de l'esprit, car la pensée est déjà une production de l'esprit alors que l'objet appartient au monde matériel et à l'ordre temporel des choses. La pensée répond le plus possible à l'objet reconnu dans la conscience [3] et même d'autant plus que l'es-

1. Ibid. 12, 15 : Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare, a quo facta est, quod cum facit, sapiens ipsa fit. — 2. Ibid. IX, 12, 18 : Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est. — 3. Ibid. XI, 16 : Melior est tamen imaginatio corporis in animo, quam illa species corporis, in quantum haec in meliore natura est, id est in substantia vitali, sicut animus est, ita cum Deum novimus, quamvis meliores effi-

prit se reconnaît mieux, plus profondément, plus complètement, car le sujet et l'objet de la connaissance sont le même être. En un sens infiniment plus parfait, il en est encore ainsi pour Dieu. Dieu se reconnaît lui-même, mais le fruit de cette connaissance n'est pas une pensée impersonnelle ou un phénomène d'activité divine, mais le Logos consubstantiel au Père. Nous pouvons d'autant plus établir un rapport d'analogie entre notre connaissance et la génération du Fils, puis entre notre monde de pensées, surtout la pensée de nous-mêmes, et le Logos divin que la connaissance peut être appelée aussi chez nous une génération spirituelle. La connaissance est, en effet, précédée de l'examen, de l'effort persévérant, de l'étude qui se repose dans la découverte de la pensée en question et dans l'acte de la connaissance comme dans sa production. Ces désirs et ces efforts préalables ne méritent donc pas le nom de production, si nous voulons parler convenablement en images; pas plus, du reste, que le désir qui s'attache après coup à la connaissance ou l'amour qui vise à rendre[1] de plus en plus parfaite l'union entre l'objet connu et le sujet connaissant[2]. De l'esprit et de la connaissance acquise de son propre être résulte comme troisième état l'amour de soi qui unit les deux états l'un à l'autre, de même que, en Dieu, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils[3]. L'amour de soi est légitime chez l'homme quand il se tient de lui-même dans un rapport conforme à l'être de l'esprit et à sa pensée. S'il aime, en effet, les choses terrestres plus que lui-même, il se rend semblable à des choses qui lui sont inférieures. Il perd ainsi de sa perfection et ne

ciamur quam eramus antequam nossemus, maximeque cum eadem notitia etiam placita digneque amata, verbum est, fitque aliqua Dei similitudo illa notitia, tamen inferior est, quia in inferiore natura est; creatura quippe animus, Creator autem Deus. Ex quo colligitur, quia cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum ejus, ut ei sit par omnino et aequale atque identidem; quia neque inferioris essentiae notitia est sicut corporis, neque superioris sicut Dei. — 1. Aug., *De Trin.* IX, 12, 18. — 2. Aug., *De Trin.* IX, 12, 18. — 3. Ibid. III, 5 : Mens enim amare se ipsam non potest, nisi etiam se noverit; nam quomodo amat, quod nescit?

s'aime point comme il faut. Mais s'il voulait s'aimer comme Dieu doit être aimé, il n'aimerait pas Dieu comme lui-même d'une manière légitime et il se mettrait à la place de Dieu. Plus grande encore serait l'aberration s'il aimait comme Dieu et divinisait les choses terrestres passagères. L'amour de soi n'est donc bon et parfait que quand il est conforme à l'état de l'esprit infini et il ne l'apprécie[1] ni au-dessus ni ni au-dessous de sa valeur. Saint Augustin remarque en même temps que la connaissance et l'amour n'appartiennent pas à l'esprit comme certaines qualités déterminées des choses matérielles qui leur sont inhérentes comme à leur sujet, qui n'appartiennent pas en même façon à d'autres choses en même temps, ni ne peuvent dominer ou s'élever au-dessus d'elles ; comme par exemple telle forme déterminée est propre à tel corps. Par contre, la connaissance de l'esprit et son amour peuvent s'étendre toujours de plus en plus et se rapporter à des objets de plus en plus nombreux[2]. L'un et l'autre sont substantiellement dans l'esprit. Ils forment, pour ainsi dire, quelque chose de substantiel ; cependant, la substance de l'esprit reste unique sans résulter d'un mélange de trois[3]. Ils habitent essentiellement dans l'esprit et sont inséparables l'un de l'autre; ils se tiennent, il est vrai, en une relation réciproque, mais forment néanmoins quelque chose de concret et de complet en soi; ils se compénètrent et se tiennent l'un dans l'autre de la même manière que les trois personnes divines, car l'âme *(mens)* est active dans l'amour et l'amour habite dans la pensée de l'être aimant et la pensée est dans l'âme qui connaît. De même chaque état est engagé dans les deux autres et les deux autres, à leur tour, dans chacun d'entre eux et le tout dans chacun d'eux[4].

1. Cf. ibid. 4, 4. — 2. Aug., *De Trin.* IX, 4, 5. — 3. Ibid. V, 8 : At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas; mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur; quamvis et singula sint in semetipsis et invicem toto in totis, sive singula in binis sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus. — 4. Ibid. 5, 8 : Ita sunt haec singula in se ipsis, in alternis autem ita sunt quia et mens amans in amore est et amor in amantis notitia et notititia in mente noscente... Miro itaque

Si saint Augustin avait su découvrir de la manière indiquée dans le monde fini, des analogies du mystère insondable de la Trinité, il recourut aussi à la fin, dans le quinzième livre, à la voie de la synthèse et prit comme point de départ la considération de Dieu et l'examen minutieux de l'idée de Dieu, pour savoir s'il réussissait par cette voie à construire une preuve de l'existence des trois personnes en Dieu. On sait que saint Thomas, plus tard, a d'emblée tenu pour vaines toutes ces tentatives, par la raison que dans l'ordre naturel nous ne pouvons connaître Dieu que par ses œuvres dans la création et que sur aucune il n'a imprimé des traces qui permissent de le reconnaître à la fois comme un et trine. Le dogme de la Trinité est un des dogmes proprement dits dans le sens le plus étroit. Cependant il faut reconnaître qu'il ne s'agit pas, dans ce dogme, de la connaissance des libres manifestations extérieures de Dieu, que Dieu pouvait produire ou ne pas produire et faire apparaître d'une façon ou d'une autre, de ces manifestations qui ne peuvent, par conséquent, être reconnues que par la foi et jamais par voie d'argumentation nécessaire. Le dogme de la Trinité appartient encore, pour un autre motif, à ce qu'on appelle les dogmes purs, par ce fait que la vie immanente de Dieu dans la différence des personnes, à cause même de l'unité de l'action divine dans les manifestations extérieuses, ne se manifeste point dans la Trinité ; c'est que, en d'autres termes, la création d'un être fini a été l'œuvre de l'être divin et de la nature divine et non d'une personne prise à part. Saint Augustin fait cependant une tentative de ce genre[1].

Si nous méditons l'idée de Dieu telle que notre raison peut la former à l'aide des choses finies et que la sainte Ecriture nous la présente encore plus clairement et plus parfaitement,

modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est. Et simul omnia una substantia vel essentia quam relative dicantur ad invicem. — 1. Ibid. XV, 1 : Quae (natura divina) utrum sit trinitas, non solum credentibus divinae scripturae auctoritate, verum etiam intelligentibus aliqua si possumus ratione jam demonstrare debemus.

Dieu est le créateur de toutes choses, l'Être qui sait tout, éternel, immuable, tout-puissant, spirituel, juste, infiniment saint. Ces attributs n'ont pas entre eux de différence réelle, car il est l'Être le plus simple. Chaque attribut en Dieu ne forme qu'une seule et même chose avec son être et comprend donc en soi tous les autres attributs et perfections. Cela doit s'entendre aussi de la divine sagesse, si nous la considérons provisoirement comme un attribut [1]. Mais en même temps que cette sagesse, il y a en Dieu la connaissance de soi-même et l'amour de soi-même [2], car sans cela la sagesse ne serait point possible. Toute sagesse humaine consiste uniquement dans la connaissance et dans l'amour de Dieu dans la mesure où elle est départie à l'esprit humain. Mais pour tout le reste il y a de grandes différences entre Dieu et l'homme. Chez l'homme, cette trinité de la raison, de la connaissance et de l'amour tient seulement à un élément de sa substance à l'esprit; en Dieu, au contraire, cette Trinité forme son être tout entier et on ne peut rien attribuer à Dieu qui ne soit compris dans cette Trinité. L'homme qui possède cette trinité n'est qu'une personne; en Dieu, au contraire, cette Trinité est constituée par trois personnes [3]. Dans l'homme, ces trois facultés sont si bien en dehors l'une de l'autre que l'âme ne connaît que dans et par l'intelligence et n'aime que dans et par l'amour. En Dieu, au contraire, le Fils n'est pas l'intelligence au point que le Père n'ait aucune intelligence, et le Saint-Esprit n'est pas l'amour au point que le Père et le Fils soient dépourvus d'amour.

Pareillement, il existe encore d'autres différences et d'autres contrastes entre l'ordre humain et l'ordre divin, si l'on considère un à un les divers aspects de cette analogie. En ce qui concerne l'entendement, l'homme épuise sa connaissance

1. Aug., *De Trin.* XV, 6, 9 : Hanc ergo sapientiam quod est Deus, quomodo intelligimus esse trinitatem? Non dixi, quomodo credimus, nam hoc inter fideles non debet habere quaestionem, sed si aliquo modo per intelligentiam possumus videre quod credimus, quis iste erit modus? — 2. Ibid. 6, 10. — 3. Ibid. 7, 11.

de trois façons : dans les sens par la perception, dans son esprit par la science et dans le témoignage des autres par la foi. Au contraire, Dieu n'a son entendement qu'en lui-même et son entendement[1] est identique à son être. Pareillement le Verbe divin est différent du verbe humain. La pensée et le verbe qui ont leur expresssion dans la connaissance que Dieu a de lui-même n'est pas un phénomène passager; il ne se serait pas fait de lui-même une idée adéquate ; il ne se connaîtrait pas tout parfaitement; il n'exprimerait pas de la façon la plus parfaite le verbe de son être, s'il n'était pas plus ou moins dans ce verbe comme dans son propre être, s'il n'était pas consubstantiel avec lui[2]. Or, c'est ceci vraiment qui existe et la connaissance que Dieu a de lui-même est la plus parfaite.

Le verbe humain, au contraire, est souvent le produit d'une erreur et, même quand il repose sur la vérité, il ne peut pas être appelé l'être d'un être, une essence d'essence comme le Verbe divin.

Le verbe humain n'est pas davantage un verbe éternel, mais seulement un phénomène ou un effet de l'esprit fini et tout d'abord existant en lui seulement à l'état virtuel. Et même plus tard, quand notre connaissance se perfectionnera au ciel, elle n'égalera jamais l'entendemement divin, car en celle-ci il n'y a aucun développement ni perfectionnement successif, mais tout est substance immuable absolue[3]. Pour l'Esprit saint, il n'y a en nous aucune image qui lui convienne mieux que l'amour ; l'Esprit-Saint est appelé l'amour dans un sens particulier (I Jean, IV, 7, 11. Rom. V, 5), ou *donum Dei* (Act. Ap. VIII, 20. I Joan. IV, 1-14. Eph. IV, 7), de même que le Fils porte le nom de Sagesse. Le Saint-Esprit pourrait donc aussi, il est vrai, en un sens particulier, s'appeler la volonté de Dieu, car l'amour est-il autre chose que la volonté[4]? Ce nom convient pour

1. Ibid. 13, 22. — 2. Ibid. 14, 23 : Non enim se ipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eum Verbo, quam in ipso. — 3. Aug., *De Trin.* XV, 19, 36. — 4. Ibid. 20, 38.

le mieux à l'Esprit-Saint, car il procède du Père et du Fils et l'un et l'autre sont intimement unis, quoique dans la manifestation extérieure de Dieu il soit le principe qui porte la grâce pour unir l'homme à Dieu par le moyen de la grâce[1].

Quelque chose de semblable se retrouve dans l'image de la Trinité qu'est l'homme, car l'amour procède de l'Esprit et de l'objet connu et unit les deux l'un à l'autre[2]. Mais l'Esprit-Saint en Dieu n'est pas l'amour au point que le Père et le Fils ne le soient aussi. En général, cette Trinité se trouve en une seule personne humaine, tandis qu'en Dieu elle forme trois personnes différentes. Néanmoins, en Dieu, l'unité de ces trois états forme une unité bien plus intime et bien plus inséparable que dans l'homme; car la Trinité ne fait pas partie d'un Dieu, mais seule elle est Dieu[3]. La mémoire peut prédominer chez un homme, la connaissance chez un autre, la volonté et l'amour chez un troisième, et même, indépendamment de cela, ces états introduisent des modifications diverses dans l'esprit de l'homme. En Dieu, au contraire, règne une éternelle immutabilité et l'égalité parfaite et l'inséparable unité[4].

1. Ibid. 17, 29. — 2. Et hominis de scientia procedens, et memoriam intelligentiamque conjungens tamquam parenti prolique communis, unde nec parens intelligitur esse nec proles, habeat in hac imagine aliquam licet valide imparem similitudinem Spiritus sancti. — 3. Ibid. 23, 13: Verum in illa summa Trinitate, quae incomparabiliter rebus omnibus antecellit, tanta est inseparabilitas, ut cum trinitas hominum non possit dici unus homo; in illa unus Deus et dicatur et sit; nec in uno Deo sit illa Trinitas sed unus Deus. Nec rursus quemadmodum ista imago quod est homo habens illa tria una persona est, ita est illa Trinitas, sed tres personae sunt, Pater Filii et Filius Patris et Spiritus Patris et Filii. — 4. Ibid. : Neque enim quia moles nulla ibi sunt, ideo non videmus in alio majorem esse memoriam quam intelligentiam, in alio contra; in alio duo haec amoris magnitudine superari, sive sint ipsa duo inter se aequalia, sive non sint. Atque ita a singulis bina et a binis singula et a singulis singula, a majoribus minora vincuntur. Et quando inter se aequalia fuerint ab omni languore sanata, nec tunc aequabitur rei natura immutabili ea res quae per gratiam non mutabitur; quia non aequatur creatura Creatori, et quando ab omni languore sanabitur, mutabitur.

§ 22

La Doctrine de la Trinité chez saint Jean Damascène

Saint Jean Damascène est la clef de voûte de la patristique. A ce titre, il ne saurait être omis dans l'exposé historique de la doctrine trinitaire. Cependant, ce titre lui convient surtout par rapport aux Pères grecs. En Occident, au cours du VIII[e] et du IX[e] siècles, se produit plutôt l'avènement d'un temps nouveau que le terme formel d'un autre. Ce fut là l'œuvre des écrits de saint Augustin, dont les riches idées devaient, comme des germes féconds, garder pour tous les temps un principe de germination; mais ils n'ont pas été bien connus de saint Jean Damascène. Il se borne donc à résumer ce que les Pères grecs, surtout saint Grégoire de Nazianze qui était son guide et son maître, avaient déjà enseigné avant lui.

1. Relativement à l'essence et à l'hypostase de Dieu, il s'exprime aussi nettement que saint Grégoire de Nazianze. La nature première ou bien la nature exprimée par l'idée générale est, quand on parle des choses finies, une abstraction de l'intelligence et elle n'existe pas en soi et pour soi, en tant que quelque chose de général, dans la réalité comme dans nos idées. Elle existe seulement sous des propriétés particulières, seulement dans une hypostase individuelle, comme la nature humaine subsiste dans Pierre et Paul. Seulement, dans le monde fini, la nature humaine se trouve dans chaque hypostase tout entière et chacune prise à part, si bien que les hypostases ne peuvent, d'après leur être commun, être démembrées. Elle est, en outre, dans l'espace et dans le temps, séparée de toute autre par des déterminations particulières et elle diffère par la forme, la manière d'être, le caractère, le tempérament, les mœurs, le genre de vie et la puissance. L'une n'existe pas dans l'autre, mais en dehors de l'autre[1].

1. Jo. Damasc. *De orth. fide*, I, 8 (Ed. Par. 1712 : I, p. 139) : Χρὴ δὲ εἰδέναι ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ· ἐπὶ

En Dieu, l'essence se trouve vis-à-vis de l'hypostase dans un rapport analogue, sans doute, mais différent néanmoins. Ici, l'unité et le général sont réels, parce que dans toutes les trois personnes divines il n'y a qu'une essence, une puissance, une volonté, une décision, un seul et même mouvement. Les personnes diffèrent l'une de l'autre, en ce que le Père n'est pas engendré, le Fils est engendré et le Saint-Esprit est aspiré, et cette différence doit être de telle nature qu'il faut qu'elle soit conçue dans notre pensée (κατ' ἐπίνοιαν) comme nécessaire et ait ainsi son fondement dans l'être divin [1].

De ce que nous venons de dire il résulte que, chez saint Jean Damascène, c'est la théorie aristotélicienne de la connaissance avec ses principales conceptions sur la réalité de l'idée générale qui est prise comme point de départ pour arriver à une explication des notions d'essence et de personne. Seulement il faut bien remarquer qu'il ne faut pas trop presser la proposition citée en dernier lieu, à savoir que les propriétés personnelles constituent seulement des différences κατ' ἐπινοίαν. Saint Jean Damascène est obligé de faire remarquer en cet endroit que les personnes divines ne peuvent être réellement séparées, comme cela a lieu dans l'ordre humain, mais forment un seul Dieu. Il tient seulement à mettre en un relief

μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων ἡ μὲν τῶν ὑποστάσεων, διαίρεσις πράγματι θεωρεῖται· πράγματι γὰρ ὁ Πέτρος τοῦ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται ἡ δὲ κοινότης καὶ ἡ συνάφεια, καὶ τὸ ἕν, λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται· νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ ὅτι ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως καὶ κοινὴν μίαν ἔχουσι φύσιν. . οὐδὲ γὰρ αἱ ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσιν· ἰδίᾳ δὲ ἑκάστη καὶ ἀναμέρος ἤγουν καθ ἑαυτὴν κεχώρισται, πλεῖστα τὰ διαιροῦντα αὐτὴν ἐκ τῆς ἑτέρας ἔχουσα· καὶ γὰρ καὶ τόπῳ διεστήκασι, καὶ χρόνῳ διαφέρουσι καὶ γνώμῃ μερίζονται, καὶ ἰχυι μορφῇ ἤγουν ἀσχήματι καὶ ἕξει καὶ κράσει καὶ ἀξίᾳ, καὶ ἐπιτηδεύματι καὶ πᾶσι τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι. πλέον δὲ πάντων τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις, ἀλλὰ κεχωρισμένῳ εἶναι. — 1. Jo. Damasc. *De orth. fide*, I, 8. p 139 : Ἐπι δὲ τῆς ἁγίας καὶ ὑπερουσίου καὶ πάντων ἐπέκεινα· καὶ ἀλήπτου Τριάδος, τὸ ἀνάπαλιν· ἐκεῖ γὰρ, τὸ μεν κοινὸν καὶ ἓν πράγματι διὰ τὸ συναΐδιον καὶ τὸ ταὐτὸν τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ θελήματος καὶ τὴν τῆς γνώμης σύμπνοιαν, τήν τε τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῆς ἀγαθότητος ταυτότητα· οὐκ εἶπον ὁμοιότητα ἀλλὰ ταυτότητα καὶ τὸ ἓν ἔξαλμα τῆς κινήσεως Μια γὰς οὐσία κ... τ... λ... τουτέστιν ὅτι κατὰ πάυτα ἕν εἰσι ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα πλὴν τῆς ἀγεννεσίας καὶ τῆς γεννέσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως· ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον.

saisissant le contraste entre les rapports de l'essence et de l'hypostase dans le monde divin et humain, et c'est par là que l'essence qui, dans l'ordre humain, ne se distingue de l'hypostase que par ἐπινοίᾳ ou λόγῳ, est en Dieu une réalité et ce qui, dans le monde fini, est réellement séparé, à savoir, l'une personne vis-à-vis de l'autre, ne peut être distingué en Dieu que par 'επινοίᾳ. Ici, saint Augustin avait plus exactement déterminé la question, quand il admettait l'identité de la personne et de l'essence en tant qu'il n'établissait entre elles qu'une différence κατ''επινοίαν, tandis qu'il reconnaissait des différences entre les personnes divines.

En un autre endroit, saint Jean ajoute cependant avec raison et à propos : « En ce qui concerne le genre et l'espèce de la cause et de son action et le mode d'existence, nous admettons[1] une différence (des personnes divines). Les personnes doivent, en effet, être distinguées l'une de l'autre par les relations d'origine, et quand il ajoute à bon droit à ces différences le mode particulier et parfait d'existence, conformément à l'exemple antérieur des autres Pères de l'Église, il exclut par là toute composition des trois hypostases en un tout supérieur, l'unique divinité. Chaque personne est l'être divin tout entier et n'a nul besoin d'être complétée par les autres. Par contre, il ne faut pas entendre cette plénitude des personnes en ce sens qu'elles seraient l'une en dehors de l'autre, elles sont au contraire l'une dans l'autre, si bien que le Père contient[2] le Fils et le Saint-Esprit en lui-même et *vice versa*. Quand donc, les Pères antérieurs avaient comparé le Fils à la lumière en tant qu'effet ou production du feu, ces comparaisons et toutes les autres étaient inadéquates, ainsi que le remarquait saint Jean Damascène. Elles ne marquaient point en particulier que le Fils avait une existence particulière, différente de l'existence du Père ; or,

1. Ibid., p. 140 : Κατά τε τό αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τὴν διαφορὰν 'εννοοῦμεν. — 2. Ibid., p. 138 : Τελείας μὲν οὐκ τὰς ὑποστάσεις φάμεν, ἵνα μὴ σύθεσιν ἐπὶ τῆς θείας νοήσομεν φυσεως· σύθεσις γὰρ ἀρχὴ διαστάσεως· καὶ πάλιν, ἐν ἀλλέλαις τὰς τρεῖς ὑποστάσεις λέγομεν, ἵνα μὴ πλῆθος καὶ δῆμον θεῶν εἰσαγάγωμεν.

ceci n'était pas vrai de la lumière par rapport au feu [1].

Mais, à côté de cela, saint Jean Damascène enseignait la compénétration mutuelle des personnes divines et fixait à ce sujet le sens du mot περιχώρησις. Cette pensée avait été exprimée par tous les Pères antérieurs, parce qu'elle était imposée par la doctrine de l'unité de Dieu. Si elles étaient avec leur nature et leur être l'une en dehors de l'autre, à peu près comme trois hommes, il faudrait aussi compter trois Dieux, elles se serviraient mutuellement de limite l'une à l'autre et ne seraient pas chacune en soi un Dieu parfait. Le mot περιχώρησις (inhabitation) avait été employé par Grégoire de Nazianze pour la compénétration des natures qui, dans le Christ, formaient une seule personne. Saint Jean Damascène l'applique aussi aux rapports mutuels des personnes divines quant à leur être et à leur action [2].

2. Que saint Jean Damascène ait admis dans la doctrine du Logos l'éternité de la génération, cela va de soi. Dieu ne peut être soumis à aucun changement dans le temps. De cette génération il ne dérive pas plus d'antériorité ou de postériorité dans le temps que de différence essentielle entre le Fils et le Père ; il n'y a là qu'un mode particulier d'existence. Ce que les Ariens voulaient inférer de l'opposition entre γεννητός et ἀγέννητος, à savoir une différence essentielle entre les deux, s'écroule pour peu que l'on remarque l'homonymie trompeuse des mots ἀγένητος et ἀγέννητος. Ἀγένητος de γίγνομαι s'entend de l'être divin en tant qu'opposé à tout devenir; mais ἀγέννητος de γεννάω exprime une propriété et un mode d'existence qui, particulier au Père, le distingue du Fils [3].

De la consubstantialité du Père et du Fils résulte immédiatement l'unité de la volonté et de l'action dans les trois personnes divines et, par conséquent, dans le Père et le Fils. Cependant saint Jean Damascène attribue exclusivement au Fils une manifestation de Dieu, à savoir l'Incarnation.

1. Jo. Damasc. *De orth. fide*, 1, 8, p. 134. — 2. Ibid., p. 140 : Καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύρσεως· Οὐδὲ 'ἐξισταμένων, ἢ κατ' οὐσίαν τεμνομένων κατὰ τὴν 'Αρείου διαίρεσιν. — 3. Ibid., p. 135.

Différent et séparé des autres manifestations est tout ce qui se rapporte à la descente de Dieu parmi nous et pour notre amour, et à l'Incarnation du Logos divin. A celle-ci, ni le Père ni le Saint-Esprit n'ont eu aucune part pas même dans le décret divin et les miracles que le Logos fait homme a accomplis comme Dieu immuable et Fils de Dieu[1]. Que l'Incarnation et la Rédemption aient été l'œuvre exclusive du Logos, saint Jean Damascène en trouve diverses raisons : il convenait très bien d'abord que celui-là devint Fils de l'homme qui de toute éternité était Fils de Dieu ; il était tout naturel que le relèvement de l'humanité fût l'œuvre de celui qui l'avait créée ; enfin, celui-là était bien capable de restaurer en l'homme l'image altérée de Dieu, qui est produit de toute éternité par le Père comme sa copie la plus parfaite[2].

En outre, à toutes les autres différences entre la doctrine orthodoxe et l'erreur arienne, saint Jean ajoute celle de la génération du Fils si différente de la création *ex nihilo* et conçue comme antérieure à la production en dehors de la substance, alors que la création procède de la volonté libre et de la puissance de Dieu et ne peut être éternelle[3].

Quant au Saint-Esprit, notre saint docteur le présente comme une personne consubstantielle aux deux autres, procédant du Père, se reposant dans le Fils et adorée et glorifiée avec le Père et le Fils ; il ne se distingue des deux autres personnes que par le fait de procéder du Père. Que le Saint-Esprit procède du Fils, cela n'est pas, sans doute, enseigné expressément par saint Jean ; il admet cependant une différence entre la génération et la procession et il remarque que cette différence existe, mais ne saurait être indiquée exactement. En même temps, il suppose, au moins, une dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, car quand il enseigne qu'il procède du Père, il ajoute qu'il est donné par le Fils[4]. C'est

1. Cf. Ibid. I, 10. — 2. Cf. Jo. Damasc. l. c. IV, 4. — 3. Cf. Ibid. I, 8, p. 133. — 4. Ibid., p. 137 : Κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ Πατρί καὶ Υἱῷ καὶ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ δι' Υἱοῦ μεταδιδόμενον, καὶ μεταλαμβανόμενον ὑπὸ πάσης κτίσεως.

de saint Jean Damascène principalement que se sont réclamés plus tard les schismatiques grecs, sous prétexte que ce Père, l'un des témoins les plus autorisés de la tradition de l'Eglise n'a jamais su que le Saint-Esprit procédât du Père et du Fils et a même déclaré expressément que le Fils et le Saint-Esprit devaient se rapporter au Père comme à leur unique principe [1]. Nous allons voir dans quelle mesure ils sont fondés à invoquer ainsi l'autorité de saint Jean Damascène.

§ 23

La Doctrine qui fait procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils et le symbole du XIe Concile de Tolède

A. La doctrine mystérieuse de la Sainte Trinité trouve sa conclusion dans le dogme qui fait procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils, et c'est encore cette situation que ce point de doctrine occupe à la fin de l'histoire du Dogme. Le concile de Constantinople avait estimé que, pour réprouver les erreurs macédoniennes, il suffisait de proclamer la divinité du Saint-Esprit, sa consubstantialité avec le Père et le Fils et sa personnalité distincte, et de marquer comme sa propriété personnelle sa procession du Père. La dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils n'était pas contestée par les Macédoniens ; ils soutenaient même qu'il avait été créé par lui. L'erreur à combattre ne fournissait donc aucune occasion d'aller au delà des expressions de la sainte Écriture relativement à la procession en dehors du Père (Jean XV, 26) ; mais cette assertion de la sainte Écriture que le Saint-Esprit procède du Père, ne donnait point le droit de conclure que l'addition *Filioque* allait contre la doctrine de la révélation. Cette conclusion serait aussi illégitime que celle qui découle des paro-

1. Ibid., p. 140 : Ἕνα δὲ μᾶλλον θεὸν τὴν ἁγίαν Τριάδα εἰς ἓν αἴτιον Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἀναφερομένων κ. τ. λ.

les de saint Mathieu XVI, 17 : « Car la chair et le sang ne t'a point révélé cela; mais mon Père, qui est au ciel, voudrait déduire que ni le Fils, ni le Saint-Esprit n'ont eu de part à cette révélation. » La sainte Écriture suppose plutôt et à diverses reprises une dépendance du Saint-Esprit, même à l'égard du Fils. En effet, d'après saint Jean (XVI, 13), le Saint-Esprit ne parle pas par lui-même, il doit en recevoir le pouvoir du Seigneur. Dans l'épître aux Romains (VIII, 9) le Saint-Esprit est appelé l'Esprit du Christ, et dans celle aux Galates (IV, 6) l'Esprit du Fils. D'après saint Jean (XIV, 26), le Paraclet doit être envoyé par le Père au nom du Fils, et d'après le même (XV, 26) le Fils doit l'envoyer d'auprès du Père. Cette dépendance dans la manifestation externe doit être un reflet d'une dépendance dans la vie immanente de Dieu et avoir là son fondement.

La doctrine des Pères témoigne que cette dépendance immanente du Saint-Esprit vis-à-vis du Père a toujours appartenu au fond même de la conscience religieuse de l'Église. Il suffit ici de se référer tout d'abord aux expressions des Pères anténicéens et surtout à Tertullien [1] qui parle de l'étroite connexion du Père, du Fils et du Paraclet, connexion qui les rattache intimement les trois (*cohaerentes*), mais de telle façon que l'un procède de l'autre. Origène [2] déclare pareillement que le Saint-Esprit a reçu par l'hypostase du Fils son être, sa sagesse et sa justice. Les comparaisons que Tertullien tire du monde des créatures pour éclaircir le mystère de la Trinité n'ont quelque rapport conforme à ce mystère que si l'on suppose que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, cela doit s'entendre aussi de la comparaison de la racine, de la tige et de l'arbre ou d'une autre analogie, la lumière, l'éclat et le rayon.

Saint Athanase appelle souvent le Saint-Esprit l'Esprit [3] du Christ, ou bien il le représente comme portant la sanctifi-

1. *Adv. Prax.*, c. IV : Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium. Cf. c. 25. — 2. *In Joa.*, t. II, n. 6. — 3. Athan., *Orat. c. Arian.* III, 44.

cation de la part du Père par l'intermédiaire du Fils, donné et envoyé par le Fils [1] ; mais le Saint-Esprit est vis-à-vis du Fils [2] dans le même rapport que vis-à-vis du Père [3] ; il est l'image exacte du Fils, comme celui-ci est celle du Père et il est uni avec le Fils, comme celui-ci est uni avec le Père [4]. Il appartient aussi essentiellement à la substance du Fils que celui-ci à celle du Père [5], ou d'après un autre passage, il appartient à l'être de la divinité du Logos comme à celui du Père [6]. Si saint Athanase avait partagé l'opinion des schismatiques grecs postérieurs. Il aurait dû l'exprimer là où il s'occupe des objections des Tropiques [7] qui prétendaient que le Saint-Esprit en tant que procédant du Père, devait s'appeler le Fils du Père ou le frère du Logos, et en tant qu'Esprit du Fils, le petit-fils du Père. Or, ici il ne nie point la dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Père, quoiqu'il ne se voie pas encore en occasion de s'écarter du langage usité par la sainte Écriture, et d'enseigner la procession du Saint-Esprit en dehors du Père et du Fils. Mais saint Athanase s'était expliqué encore plus clairement dans son quatrième discours contre les Ariens sur les rapports du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils. Là, il expose tout au long la différence qui existe entre la filiation du Logos et la qualité d'enfant de Dieu propre aux justes. Nous participons au Fils de Dieu uniquement par la grâce du Saint-Esprit ; par contre, le Logos participe par nature ou par son être à la pleine divinité et, à cause de cela, il n'a pas besoin de l'intervention du Saint-Esprit, ou plutôt il donne lui-même au Saint-Esprit, et ce que le Saint-Esprit possède, il le tient du Logos [8].

Saint Basile appelle de même le Saint-Esprit l'Esprit du Fils ou l'Esprit du Christ, et il dit : « Qui nomme l'Esprit

1. *Ep. av. Serap.* 1, 20 : Καὶ γὰρ ὥσπερ μονογενὴς ὁ Υἱός ἐστιν· οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διδόμενον καὶ πεμπόμενον. — 2. Ibid., c. 21. — 3. Ibid., c. 24 : Εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ λέγεται καὶ ἔστι τὸ Πνεῦμα. — 4. Ibid., c. 31 : Τὸ τοίνυν μὴ ὂν κτίσμα, ἀλλ' ἡνωμένον τῷ Υἱῷ, ὡς ὁ Υἱὸς ἥνωται τῷ Πατρί. — 5. Athan., ad Serap. I, c. 25 : Εἰ δὲ ὁ Υἱὸς ἐπειδὴ ἐκ τοῦ Πατρός 'εστιν ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐστιν ἀνάγκη καὶ τὸ Πνεῦμα, ἐκ τοῦ θεοῦ λεγόμενον ἴδιον εἶναι καθ' οὐσιαν τοῦ Υἱοῦ. — 6. Ibid., c. 2. — 7. Ibid., c. XVI. — 8. *Orat.*, 3, 24 : Αὐτὸς γὰρ ὥσπερ εἴρεται τῷ Πνεύματι δίδωσι καὶ ὅσα ἔχει τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου ἔχει.

comprend aussi dans cette profession de foi celui dont il est l'Esprit. Et parce que l'Esprit du Christ vient aussi de Dieu, comme il est dit chez l'Apôtre, celui qui a attiré en lui le Saint-Esprit s'est acquis aussi par lui le Fils et le Père, car quiconque a saisi un bout de la chaîne a attiré, par le fait même, l'autre bout à soi[1]. » Sans doute, il n'exprime pas formellement, lui non plus, le *Filioque* et il s'en tient à la façon de parler de la sainte Écriture ; mais la dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Père qu'il marque bien suppose, au moins pour le sens, le *Filioque*. « Car du Père, dit-il au même endroit, vient le Fils par lequel tout à été fait et avec lequel le Saint-Esprit est conçu comme inséparablement uni. Personne ne peut rien savoir du Fils s'il n'est éclairé par le Saint-Esprit. Puisque donc le Saint-Esprit, duquel tout don procède sur les êtres créés, est intimement uni et rattaché au Fils simultanément, auquel il est pensé sans aucun intervalle de séparation, a reçu l'être de cette cause qui est le Père, car il procède aussi de lui, sa propriété personnelle est caractérisée par le fait qu'il est conçu après le Fils et avec le Fils, et qu'il procède du Père[2] ». Ailleurs[3], à propos du Saint-Esprit, il est soutenu plus clairement encore qu'il est le verbe aspiré du Fils, de la même façon que celui-ci est le Logos du Père. Quand, plus loin, vers la conclusion, il explique l'objection que faisaient les Ariens en soutenant que le Saint-Esprit devait être alors nommé le petit-fils du Père; il ne repousse pas l'idée d'une dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, mais seulement une terminologie qui amenait à concevoir Dieu comme les Païens. Il dit même expressément que le Saint-Esprit vient de Dieu par le Fils[4]. Le Saint-Esprit n'a jamais fait défaut au Fils pas plus que le Fils au Père[5].

1. Basil. Ep. 38, 4. — 2. Ibid. — 3. Bas., *C. Eun.* V (Ed. Maur , p. 304) : Διὰ τοῦτο καὶ θεοῦ μὲν Λόγος ὁ Υἱὸς, ῥῆμα δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα. — 4. Basil., *C. Eun.* V (p. 305) : Ὅτι οὐ διά τὸ μὴ εἶναι ἐκ θεοῦ δι' Υἱοῦ ἀλλ'ἵνα ἡ Τριὰς μὴ νομισθῇ πλῆθος ἄπειρον, υἱοὺς ἐξ υἱῶν ὡς καὶ ἐν ἀνθρώποις ἔχειν ὑποπτευθεῖσα... καὶ τὸ (Πνεῦμα) διὰ Υἱοῦ πεφηνέναι σαφὲς πεποίηκεν Υἱοῦ Πνεῦμα ὀνομάσας αὐτὸ καθάπερ θεοῦ κ. τ. λ. — 5. Ibid., p. 314.

C'est de la même façon encore que saint Grégoire de Nazianze s'exprime sur les rapports du Saint-Esprit, quand, à l'exemple de la sainte Écriture, il appelle l'Esprit du Christ, le sens du Christ, l'Esprit du Seigneur[1]. Mais il ne parle expressément que de la procession du Saint-Esprit en dehors du sein du Père, et il trouve sa propriété caractéristique dans la procession qui tient le milieu entre la qualité de n'être point engendré et d'être engendré[2]. Saint Grégoire de Nysse est encore plus clair. Déjà les erreurs d'Eunomius, que les Cappadociens avaient tous à combattre, rendent témoignage de la foi de l'Église, puisqu'elle ne plaçait pas seulement l'Esprit-Saint dans la dépendance du Fils, mais le tenait même pour une de ses créatures. Il dut même prendre pour ces doctrines quelque point d'attache au moins apparent dans la doctrine de l'Eglise, et nous n'avons plus besoin de chercher au loin, puisque nous supposons que la croyance à la procession du Saint-Esprit, en dehors du sein du Père et du Fils, est universelle. Cette foi est encore indiquée d'une façon évidente par saint Grégoire de Nysse quand il dit[3] : « Mais si le Père, qui est de toute éternité, trouve toujours sa gloire en lui-même, et que celle-ci consiste dans son Fils, tout comme la gloire du Fils est le Saint-Esprit qui est reconnu en même temps que le Fils et le Père, comment celui-ci (Eunomius) peut-il admettre ainsi dans l'éternité supérieure à tous les temps un avant et un après, un inférieur et un supérieur dans ce qui, de sa nature, a égale gloire et dignité ? » En ce même endroit, il relève la dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils à tel point qu'on en pourrait conclure que la procession du Saint-Esprit relève plus de l'aspiration du Fils que de celle du Père. Cependant, il déclare de nouveau, ailleurs, que le Saint-Esprit procède indirectement du Père, c'est-à-dire par le moyen du Fils. Cette façon de parler est manifestement plus exacte que celle qui précède et elle s'accorde avec l'explication précise fournie

1. Greg. Naz., *Orat.*, 31, 29. — 2. Ibid., c. 7, 8. — 3. *C. Eun.* I (Migne, XLV, 372).

par saint Augustin, qui veut que le Fils ait reçu du Père l'aspiration du Saint-Esprit comme son être même. En un autre passage[1] déjà cité, il fait uniquement consister les caractéristiques personnelles des personnes divines dans leurs rapports mutuels de dépendance, et alors que le Saint-Esprit et le Fils procèdent les deux du Père ou ont leur origine dans le Père, il les distingue en ce que le Saint-Esprit a son origine dans le Père par le Fils ou par son intervention. De cette façon, le Fils reste l'unique rejeton du Père et garde ses propriétés sans exclure le Saint-Esprit en tant que personne particulière ayant des qualités distinctives[2]. Dans un fragment publié par Angelo Maï[3], le même saint docteur dit que le Saint-Esprit vient du Père (ἐκ τοῦ Πατρὸς) et est l'esprit du Fils.

A côté des trois Cappadociens se place aussi saint Epiphane; il appelle le Saint-Esprit l'Esprit de vérité, l'Esprit de Dieu, et même l'Esprit du Christ, et il dit expressément : « Le Saint-Esprit vient des deux, Esprit d'Esprit ; car Dieu est esprit (πνεῦμα παρ' ἀμφοτέρων, πνεῦμα ἐκ πνεύματος· πνεῦμα γὰρ ὁ θεός) [4].

Même chez Marcel d'Ancyre, nous trouvons un témoignage au moins indirect en faveur de la doctrine de l'Église, sur la procession du Saint-Esprit, en dehors du Père et du Fils. Il la prend, en effet, comme une supposition, afin de démontrer contre les Ariens l'unité du Père et du Fils. Il pense en effet, qu'on ne peut mettre d'accord les diverses expressions de l'Ecriture sainte, sur la procession du Saint-Esprit

1. Cf. p. 160. — 2. Greg. Nyss. *Quod non sint tres dii* (Migne, XLV, 133) : Ὅτι τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον καταλαμβάνομεν τῷ τὸ μεν αἴτιον πιστεύειν εἶναι τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου· καὶ τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοοῦμεν· τὸ μὲν γὰρ προσηκῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διά τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου ὥστε καὶ τὸ Μονογενὲς ἀμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὔτο τὸ μονογενὲς φυλαττούσης, καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης. — 3. *Script. vett. Nova* col. VII, 6. — 4. Epiph., *Adv. haer.* III, 74, p. 885 (Ed. col. 1682).

en dehors du Père, comme sur les rapports du même Esprit vis-à-vis du Fils quand il est envoyé par lui ou appelé l'Esprit du Père, que si l'on admet l'union du Père et du Fils. Sans doute, par cette union, il n'entendait pas seulement l'union d'être, mais aussi celle des personnes, puisqu'il pensait que, par l'identité universelle du Père et du Fils, ces diverses expressions relatives au Saint-Esprit pouvaient perdre leur apparente[1] contradiction et par là seulement.

Dans les controverses nestoriennes, cette doctrine devint une ligne formelle de démarcation. Les Nestoriens avaient, en effet, poussé si loin dans le Christ la séparation du divin et de l'humain, qu'ils n'admettaient, à proprement parler, qu'une seule personne, celle de l'homme Jésus, qui avait été éclairé par le Logos et avait reçu de l'Esprit divin, uniquement en tant qu'il lui était uni moralement, le pouvoir de faire des miracles. Par là, le Rédempteur était opposé à l'Esprit divin considéré comme personne divine et lui était subordonné comme une personne étrangère. Aussi saint Cyrille d'Alexandrie leur opposait le neuvième de ses anathématismes, ainsi conçu : « Quiconque dit que le Seigneur Jésus a été glorifié par l'Esprit-Saint, comme si la force qui lui est communiquée et qui est par lui a été une force étrangère, et comme s'il avait commencé à recevoir du Saint-Esprit la puissance sur les mauvais démons et le pouvoir des miracles, au lieu d'appeler plutôt sien propre l'Esprit par lequel il opérait des miracles, qu'il soit anathème. » Manifestement, l'intérêt qu'il y avait au fond de tout cela, c'était de sauvegarder la parfaite égalité du Fils et du Père et d'écarter du Sauveur tout subordinatianisme vis-à-vis de Dieu. Nestorius, au contraire, s'appuyait sur le côté humain du Rédempteur et prétextait que la doctrine de Cyrille mettait absolument sur le même pied que Dieu l'être humain et créé. Aussi, à un de leurs anathématismes, il en opposait un autre, le neuvième ainsi conçu : « Quiconque dit que la forme d'esclave est le même être que le Saint-Esprit et qu'elle ne doit pas plutôt à l'opé-

1. V. plus haut, § 12.

ration de ce dernier l'union qui, depuis la conception, existe entre elle et le Logos et grâce à laquelle elle a opéré parmi les hommes des guérisons merveilleuses et possède la puissance de chasser les démons, qu'il soit anathème. » Nestorius, dans ses propositions, mettait donc en avant l'utilité d'éviter la confusion de l'humain et du divin et la nécessité d'accentuer la subordination du Rédempteur vis-à-vis de Dieu; mais, une fois engagé sur cette voie, il en vint à une entière séparation de l'Homme-Jésus et du Logos divin et il fut forcément amené à regarder comme indigne de Dieu toute dépendance de l'Esprit divin vis-à-vis du Rédempteur.

C'est de vues semblables à celles de Nestorius que partit Théodoret dans sa lutte contre les anathématismes de Cyrille. Il lui opposa la proposition suivante : « Si quelqu'un enseigne que l'Esprit appartient au Fils en tant qu'il aura la même nature que lui et procède du Père; nous professons la même opinion et il y a là, à notre avis, un langage pieux; mais si quelqu'un dit qu'il a reçu son existence du Fils et par le Fils, nous repoussons cela comme un blasphème impie[1]. » Il allègue, en faveur de sa proposition, saint Jean (XV, 26) et l'épitre aux Corinthiens (I, 11, 12).

Dans son apologétique, saint Cyrille d'Alexandrie aborde l'objection de ses adversaires et montre tout d'abord en quel sens il a posé son anathématisme et de quelles idées il s'est inspiré. Nestorius avait, en effet, faisait-il entendre, tout en parlant d'un seul Christ, divisé le Sauveur en deux personnes. Celui qui était né de la Vierge était autre que le Logos divin et il avait reçu du Saint-Esprit, comme d'une personne divine qui lui était étrangère, la puissance de faire des miracles. C'était là aller contre la doctrine de l'Eglise. Car si le Sauveur a été glorifié dans sa nature humaine même par Dieu et par le Saint-Esprit (Jean XVI, 14), il n'avait donc

1. Cf. les termes de Théodoret chez *Cyril. Apolog.*, c. Theodoretum pro XII capitibus (Migne, P. Gr. LXXVI, p. 432): Ἴδιον δὲ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, εἰ μὲν ὡς ὁμοφυὲς καὶ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον ἔφη, συνομολογήσομεν, καὶ ὡς εὐσεβῆ δεξόμεθα τὴν φωνήν. Εἰ δ'ὡς ἐξ Υἱοῦ ἢ δι Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον ὡς βλασφημενον τοῦτο, καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀποῤῥίψομεν.

pas fait de miracles comme un prophète de l'Ancien Testament par une force étrangère à lui. Le Saint-Esprit, en effet, est aussi bien son Esprit que celui du Père. C'est ce que nous montre l'Apôtre quand il écrit : « Vous n'êtes pas charnels, mais spirituels, si toutefois l'Esprit-Saint habite en vous (Aux Rom. VIII, 9). Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas à lui. » Car le Saint-Esprit procède sans doute, d'après les paroles même du Seigneur, de Dieu le Père, mais il n'est pas étranger pour cela au Fils, car le Fils a tout en commun avec le Père et c'est ce qu'il dit lui-même du Saint-Esprit (Joh. XVI, 15). Tout ce qu'a le Père est à moi. Aussi je vous ai dit qu'il (le Saint-Esprit) prendra cela de ce qui est à moi et vous l'annoncera. Le Saint-Esprit a donc glorifié le Seigneur qui opère des miracles, mais il a fait cela comme étant son Esprit et nullement comme une force étrangère à lui et qui eût été plus grande que lui par sa divinité[1] ».

Nous trouvons donc ici la doctrine que nous avons déjà rencontrée chez tous les Pères grecs. Sans doute il ne faut pas aller au delà des expressions de l'Ecriture sainte, qui enseigne que le Saint-Esprit procède du Père, mais le Saint-Esprit est aussi bien l'Esprit du Fils que l'esprit du Père et, certes, pour le motif indiqué par saint Cyrille, à savoir que le Fils est consubstantiel au Père et qu'il a l'Esprit-Saint en commun avec lui. Seule la paternité est une propriété exclusive de la première personne. Cette pensée, notre saint docteur l'exprime dans d'autres écrits et il ajoute : « De même que l'Esprit-Saint procède du Père comme propre à lui de par sa nature, de même il procède aussi en semblable façon par le moyen du Fils comme appartenant à son être et étant consubstantiel avec lui[2] ».

1. Cyr. Alex. l. c. p. 433 : 'Αν γὰρ καὶ ἔστιν αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα καθάπερ ἀμέλει καὶ τοῦ Πατρός... οὐκ οὖν 'εδόξασε μὲν τὸν 'Ιησοῦν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐνεργοῦν τὰ παράδοξα· πλὴν ὡς Πνεῦμα αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἀλλοτρία δύναμις καὶ κρεῖττον αὐτοῦ, καθὸ νοεῖται θεός. — 2. *Adv. Blasph.* IV, 3 (Migne P. Gr. LXXVI, 184) : "Ωσπερ γὰρ πρόεισιν ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ κατὰ φύσιν ὑπάρχον· καὶ κατὰ τὸν ἴσον τούτῳ τρόπον καὶ δι 'αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ φυσικῶς ὂν αυτοῦ,

Le divin Logos n'est donc pas plus que l'Homme-Dieu dépendant du Saint-Esprit comme d'une personne qui lui serait supérieure ; celui-ci, au contraire, procède du Logos comme du Père ou plutôt par le Logos et au moyen de cette préposition « par » les Pères grecs veulent dire que le Logos n'est pas le principe du Saint-Esprit de la même façon que le Père, mais a reçu de celui-ci une participation à l'aspiration du Saint-Esprit. D'autre part, le Saint-Esprit n'est pas subordonné au Fils et au Père dans son être, il leur est consubstantiel.

Dans l'église latine, l'attention se portait sur ce point controversé de la doctrine trinitaire encore plus vivement que dans l'église grecque ; peut-être en partie par suite des explications de saint Augustin qui, dans son ouvrage sur la Sainte Trinité, avait cherché à établir, même par des raisons théologiques, ce point de doctrine comme un complément du dogme. Et on peut soutenir à bon droit qu'à cet égard il se produit des développements dans le dogme, alors que le caractère dogmatique d'un point de doctrine apparaît de plus en plus clair et décisif à l'esprit, à mesure que les plus fameux des Pères démontrent comment cette question se rattache étroitement aux doctrines révélées ; mieux encore on voit que des propositions théologiques peuvent devenir des dogmes par suite d'adhésion, d'acceptation et d'une proclamation formelle faite par l'Eglise enseignante. Tel fut le cas des raisons mises en avant par les Pères, et en particulier par saint Augustin, pour établir que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils.

1. Chez tous les Pères grecs dont nous avons encore les travaux sur la Trinité divine se trouve exposée tout au long la doctrine qui ne voit entre les personnes divines que des différences de relation ou d'origine. Là seulement trouvent leur condition les particularités personnelles des hypostases divines. De là résulte le principe fondamental

καὶ ὁμοούσιον αὐτῷ. Cf. ibid. c. 1 (Migne, l. c. p. 173) : Ὁ δὲ γὰρ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξ ἰδίου πληρώματος προϊεὶς τὸ Πνεῦμα κατὰ καὶ ὁ Πατήρ, οὐχ ὡς ἐκ μέτρου δίδωσιν αὐτὸ τοῖς ἀξίοις ἀλεῖν. Cf. *ad Reginas* II, 51 (Migne, l. c. p. 1408).

universellement admis que la génération en Dieu doit être distinguée de la procession, quoique l'âme humaine soit incapable d'indiquer d'une façon plus précise le comment de cette différence. De là encore cette autre conséquence : le Fils et le Saint-Esprit doivent être aussi en relations réciproques, ou avoir l'un vis-à-vis de l'autre un rapport d'origine, c'est-à-dire que le Fils doit être le principe du Saint-Esprit ou, à l'inverse, le Saint-Esprit la source du Fils en tant que personne. Cette dernière hypothèse nous est interdite par la troisième place qui est toujours assignée au Saint-Esprit après le Fils dans les textes de la sainte Ecriture.

Aussi le Fils doit être le principe causal du Saint-Esprit, au moins en même temps que le Père. Nous arrivons au même résultat par une autre voie : si le Saint-Esprit doit être considéré comme une personne différente du Fils, la procession doit être aussi distincte de la génération ou, en d'autres termes, le Saint-Esprit ne doit pas procéder du Père seul de la même façon que le Fils. Mais c'est là même ce que soutient notre saint docteur, puisque pour lui le Saint-Esprit ne tire pas son origine du Père seul au même titre que le Fils, mais du Père et du Fils ou du Père par le Fils. Si l'on voulait contester cela, on renoncerait par le fait même à établir de différence personnelle entre le Fils et le Saint-Esprit, on s'acheminerait vers la confusion des deux, on préparerait la négation du dogme de la Trinité.

2. Saint Augustin tout particulièrement établit une étroite connexion entre le point de doctrine en question et le dogme de la consubstantialité du Père et du Fils proclamé à Nicée. Le Fils, d'après lui, ne serait pas en tout égal au Père s'il n'avait reçu de lui-même l'aspiration du Saint-Esprit. La seule différence qui puisse exister entre le Père et le Fils, c'est du côté du Fils la filiation ; mais dans tout le reste doit règner une parfaite identité.

La résistance qu'opposèrent plus tard les Grecs au *Filioque* n'est donc ainsi qu'un écho prolongé d'un faux subordinatianisme, à peu près semblable à celui qu'avaient soutenu les semi-ariens. Quand plus tard, pour défendre leur doctrine,

ils prétendirent que l'Eglise latine, par l'addition du *Filioque*, introduisait en Dieu un double principe, saint Augustin leur avait déjà enlevé ce prétexte de défendre l'unité de Dieu le jour où il eut soin de marquer comment le Fils, par la génération, avait tout reçu du Père même la participation à l'aspiration du Saint-Esprit. C'est par la génération qu'il a reçu cette participation, et nullement comme un supplément, une parure qui lui serait survenue après qu'il fut déjà arrivé à l'existence personnelle; en Dieu, en effet, il ne peut y avoir aucun développement temporel, ni un *avant* ni un *après*[1]. Quand le Seigneur souffle sur les Apôtres et leur dit : « Recevez le Saint-Esprit », il y a là pour saint Augustin une preuve que le Saint-Esprit était aussi l'Esprit du Fils et procédait de lui comme du Père[2]. Cependant le Saint-Esprit n'a pas pour cela un double principe en son origine et cette conception ne détruit nullement l'unité de principe en Dieu. « De même que le Père et le Fils, dit saint Augustin[3], sont un seul Dieu et, dans leurs rapports avec la créature, un seul Créateur, un seul Seigneur; de même dans leur relation avec le Saint-Esprit ils sont un seul principe. Mais vis-à-vis de la créature, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont

1. Aug., *De Trin.* XV, 17, 29 : Et tamen non frustra in hac trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus nisi Deus pater. Ideo autem addidi : principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam existenti et nondum habenti, sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus sanctus spiritus esset amborum. — 2. Ibid. IV, 20, 29 : Nec video quid aliud significare voluerit, cum sufflans in faciem discipulorum ait : Accipite Spiritum sanctum. Neque enim flatus ille corporeus, cum sensu corporaliter tangendi procedens ex corpore, substantia Spiritus sancti fuit, sed demonstratio per congruam significationem, non tantum a Patre sed et a Filio procedere Spiritum sanctum. — 3. Ibid. V, 14, 15 : Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius unus Deus et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium : ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium, sicut unus creator et unus Dominus.

un seul principe, de même qu'ils constituent un seul Créateur, un seul Seigneur.

Quand plus tard les Grecs objecteront que le *Filioque* des Latins détruit l'unité en Dieu, leur objection est donc sans valeur. Il faut même, au contraire, soutenir que sans le *Filioque* la consubstantialité et l'unité de l'être dans le Père et dans le Fils seraient plutôt compromises. Car si le Père et le Fils sont en tout une seule chose, à l'exception des propriétés personnelles, s'ils se compénètrent mutuellement et habitent l'un dans l'autre, le Fils ne peut donc point ne pas prendre part à l'aspiration du Saint-Esprit, puisque cette aspiration découle de son essence.

3. Saint Athanase reprochait aux Ariens de se rapprocher d'un dualisme païen et de partager le cœur humain en deux, quand il s'adressait vers Dieu; car ils rendaient un culte divin au Dieu très haut et tout aussi bien au Logos créature, et cependant ils les opposaient l'un à l'autre comme deux êtres hétérogènes et étrangers l'un à l'autre. Pareillement on pouvait opposer aux schismatiques grecs qu'ils plaçaient le Fils et le Saint-Esprit l'un en face de l'autre, comme des êtres divins sans rapport entre eux, et qu'ils partageaient le cœur humain dans sa tendance vers Dieu, puisque le culte qu'ils rendaient au Saint-Esprit, au moins d'après leur doctrine, ne pouvait servir pour le Fils. De cette façon d'envisager la question résulte l'importance pratique de ces points de doctrine en discussion, puisque seule la doctrine orthodoxe garantit l'unité du culte divin. L'adoration qui est rendue à une seule personne s'adresse toujours également à l'autre et à toute la Trinité en général; et le Saint-Esprit lui-même n'est pas sans rapports avec le Fils, car c'est de lui aussi qu'il procède, mais de telle façon que les deux ont à leur tour leur principe dans le seul Dieu le Père.

4. Toutes les fois qu'on a tenté dans la suite de pénétrer, pour ainsi dire, d'une façon spéculative le dogme de la Trinité et de trouver dans la Trinité des personnes divines la vie immanente de Dieu, conformément à la faible image de la vie intellectuelle des créatures, aussi souvent on a dû admet-

tre entre le Fils et le Saint-Esprit une relation ou un rapport d'origine. Toutes les tentatives d'Augustin que nous avons sommairement exposées plus haut[1] partent de cette supposition que la vie immanente de Dieu s'épanouissait dans la Trinité, que le Saint-Esprit en tant que troisième personne divine correspondait à la volonté et à l'amour et que l'intelligence en Dieu avait au moins son principe dans le Logos personnel [2]. La doctrine des schismatiques grecs nie, au contraire, la relation d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit; elle les sépare donc l'un de l'autre et par là rend impossible toute entreprise tentée pour amener l'entente sur le mystère de la Sainte Trinité.

Plus ces démonstrations théologiques de la procession du Saint-Esprit en dehors du Père et du Fils pénétraient dans la conscience de l'Eglise enseignante, plus celle-ci se prononçait avec clarté et décision sur la vérité dogmatique de cette affirmation. Ce qu'on appelle le symbole d'Athanase ou le *Quicumque*, comme le fond et la forme le démontrent, n'a pas saint Athanase pour auteur[3]; il est postérieur dans sa première partie, qui formule avec exactitude le dogme de la Trinité, aux développements doctrinaux de saint Augustin, et dans sa seconde, qui contient le dogme de l'Incarnation, aux décrets du concile de Chalcédoine. Il appartient ainsi, au plus tôt, à la seconde moitié du ve siècle et il a été composé dans l'église latine. Là se trouve la première expression de la doctrine sous forme de symbole, car on y dit : *Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus, nec genitus, sed procedens.* Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que ce symbole ait, à cause du nom qui lui est assigné, obtenu pleine autorité même dans l'Eglise grecque, sans qu'elle ait voulu reconnaître comme vérité de foi que le Saint-Esprit procède du Fils.

1. V. p. 188. — 2. Cf. *Symb. fidei* du 11e concile de Tolède (675). — 3. Paschasius Quesnel (diss. XIV, *in Leonis M. Opp.*, p. 386 seqq.) tient que Vigile, évêque de Tapsus, en Afrique, en est l'auteur ; pour Muratori (*Anecd.*, lat. II, 212 seqq.), c'est l'évêque franc Venantius Fortunat.

Contre cette preuve aussi positive que rationnelle du *Filioque*, l'argumentation des schismatiques postérieurs se présente sous un air faible et bien caduc. A un point de vue positif on pouvait, il est vrai, s'autoriser de Nestorius et de Théodoret ; mais leur témoignage était déjà par avance frappé de suspicion. Il n'y avait qu'un seul des Pères orthodoxes qu'ils pussent alléguer avec au moins une apparence de vérité, c'était saint Jean Damascène, du VIIe siècle : « Du Saint-Esprit, dit-il [1], nous reconnaissons qu'il vient du Père et nous le nommons l'Esprit du Père. Mais qu'il vienne aussi du Fils, nous ne le disons pas, mais nous l'appelons bien l'Esprit du Fils.» Dans l'homélie de *Sabbatho sancto*, il est dit pareillement : « Nous honorons le Saint-Esprit comme l'Esprit de Dieu et du Père, duquel il procède, en effet, quoiqu'il soit appelé aussi l'Esprit du Fils, parce qu'il a été par lui révélé et communiqué aux créatures; mais ce n'est pas de lui qu'il tient son existence [2] ».

Quelques-uns ont sans raison déclaré que ces passages avaient été intercalés dans les écrits de saint Jean; d'autres, comme saint Thomas lui-même, le comptent, à cause de ces expressions, au nombre de ceux qui, comme Théodoret et Nestorius, ont fait du tort aux doctrines orthodoxes. L'une de ces opinions est aussi mal fondée que l'autre. Saint Jean a plutôt suivi Maxime dans sa lettre au prêtre Marin [3]; s'il n'a pas voulu appliquer le mot « de » au Fils à propos de la procession du Saint-Esprit, c'est pour ne pas admettre un double principe pour le Saint-Esprit. Ils ne veulent donc ni l'un ni l'autre attribuer au Fils une aspiration distincte de celle du Père, et ils préfèrent dire que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, parce que de cette façon le Fils est représenté comme participant à la seule aspiration essentielle du Père. C'est cette façon de parler qui se retrouve à diverses reprises, même chez saint Jean Damascène [4].

1. *De orth. fid.* I, 8, p. 141 : Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ἐκ τοῦ Πατρός ὀνομάζομεν ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν· πνεῦμα δὲ Υἱου ὀνομάζομεν. — 2. Jo. Damasc., *Hom. in Sabb.* s. c. 4 (ed. Paris, 1712, II, 817). Ἀλλ' οὐκ 'εξ αὐτοῦ ἔχον τὴν ὕπαρξιν· — 3. Cf. *Hard.* IX, p. 306. — 4. Cf. *De orth. fide*

La doctrine de ce Père de l'Église grecque ne se distingue donc en rien, pour le fond des choses, de celle de saint Augustin qui attribue le même sens à l'expression préférée par lui de *ex Patre et Filio* et qui en a présenté la même explication que celle qu'a voulu donner le théologien grec par l'expression *per Filium*. Le symbole de Constantinople était donc incomplet en ce qu'il avait seulement déterminé les rapports du Saint-Esprit vis-à-vis du Père, et cette insuffisance apparaissait surtout quand on voulait y retrouver tous les points principaux du dogme de la Trinité. Il est vrai qu'alors on prenait pour règle de ne pas étendre ou compléter facilement le symbole de la foi que des conciles œcuméniques avaient établi. Et même des conciles généraux, par exemple celui d'Éphèse, s'étaient quelquefois fait scrupule de dresser de nouveaux symboles pour éviter jusqu'à l'apparence de modifications dans les professions de foi. Ce qui avait donné occasion à cette précaution, c'étaient les Synodes des Ariens qui avaient rivalisé entre eux à qui fabriquerait le plus de symboles... En réalité, il n'y a rien à objecter contre la pratique d'étendre, de compléter les symboles, quand il y a là l'œuvre d'une autorité régulière ; dans certaines circonstances il y a même là une nécessité, soit que l'hérésie fasse sentir le besoin d'une formule plus exacte ou plus complète de la vérité, soit que d'autres motifs en réclament une expression plus précise. Bref, ce fut le symbole du troisième concile de Tolède (589), où le roi des Goths, Reccarède, abjura l'Arianisme avec son peuple et rentra dans le sein de l'Église, qui compléta le symbole de Constantinople par l'addition du *Filioque*.

Cette addition fut peu à peu acceptée dans les autres Églises d'Occident et elle passa dans l'usage liturgique. A la fin du VIII[e] siècle, il fallut à diverses reprises discuter cette question et Alcuin fut ainsi amené à composer son livre *De*

I, 12, p. 148 : Καὶ Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ. *De hymno trisagio*, p. 497 : Πνεῦμα ἅγιον, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἐκ τοῦ Πατρὸς γὰρ διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου προϊόν, οὐχ υἱκῶς δέ.

processione S. Spiritus. Lorsqu'on voulut introduire aussi à Rome dans la Liturgie ce symbole complété, le pape Léon III s'y opposa (vers 809), non pour des raisons théologiques, mais parce qu'il tenait pour inadmissible que le symbole fût complété de cette façon. Des moines francs du mont des Oliviers, près de Jérusalem, qui voulurent aussi implanter en Orient cette addition se virent accuser d'hérésie par les moines grecs, particulièrement par Jean, du monastère de Saint-Sabas. Ils s'adressèrent donc au pape Léon III avec une *Epistola peregrinorum monachorum*. Ils prièrent en même temps le pape de faire savoir à l'empereur Charles qu'ils avaient entendu chanter le *Filioque* même dans sa chapelle. Ce que le pape Léon leur répondit est contenu dans le symbole composé par lui pour les Orientaux. Il y est dit : *Credimus Spiritum a Patre et a Filio aequaliter procedentem*. Mais il s'adressa en même temps à l'empereur[1], qui détermina l'évêque Théodulphe d'Orléans à composer un livre sur le Saint-Esprit. En même temps, il convoqua un concile à Aix-la-Chapelle pour le mois de novembre 809, afin de faire traiter la question controversée. Le concile approuva la doctrine qui faisait procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils; mais quelle décision prit-il sur la légitimité même de l'addition faite au symbole pour l'usage liturgique? On ne le sait guère, car les actes de ce concile ne nous ont pas été conservés. Seulement, d'après les discussions qui eurent lieu ensuite entre les ambassadeurs du royaume franc et le pape Léon, il est vraisemblable que les Pères d'Aix se prononcèrent en faveur de l'addition *Filioque* au symbole[2]. Le pape tint, en effet, l'année suivante (810) un concile à Rome; il fit lire les actes du concile d'Aix et approuva la doctrine qui fait procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils. Cependant le concile de Rome n'admit pas que le symbole fût complété pour l'usage liturgique et il appuya sa décision sur la défense

1. Pour la lettre des moines francs et pour celle de Léon à l'empereur et son symbole adressé aux Orientaux, v. *Baluze* (Misc. VII, 14 seqq.). — 2. V. Héfélé, *Hist. des Conc.* III (2. ed.) 751.

faite par le concile général d'Éphèse. Le pape semble encore avoir donné aux ambassadeurs francs le conseil de laisser tomber à l'avenir l'addition *Filioque* dans le chant du symbole.

Mais ces mesures du pape Léon n'eurent pas le résultat qu'il poursuivait. L'addition *Filioque* se maintint dans le symbole et entra même plus tard dans l'usage de la cour romaine, d'autant mieux que, dans la seconde moitié du IXe siècle, les schismatiques grecs ne s'élevèrent pas seulement, pour des raisons disciplinaires, contre l'addition *Filioque*, mais bien aussi contre la doctrine qu'elle exprimait. Mais c'est à l'histoire du moyen âge qu'il appartient d'exposer plus au long cette controverse.

B. Le point terminal de la série des développements de la doctrine trinitaire est donc formé par la profession de foi du XIe concile de Tolède (675)[1].

Cette profession de foi fut proposée par le métropolitain Quiricius avec une parfaite connaissance de la théologie de la Trinité et de l'Incarnation; et il la fit accepter par tous les évêques assemblés. L'unité numérique de l'être divin y est définie, l'homousie (de ὁμος : *unum*, et οὐσία : *essentia*, *substantia)* y est proclamée, non seulement comme l'égalité d'être, mais aussi comme l'unité d'être, la génération éternelle du Fils en tant que sagesse éternelle provenant de l'être du Père et on y enseigne l'aspiration éternelle du Saint-Esprit par le Père et le Fils au moyen de leur amour mutuel; on en déduit la différence des personnes dans leurs relations réciproques, et on en tire la compénétration mutuelle (*ad invicem sunt*) et les propriétés personnelles des diverses personnes.

Confitemur et credimus sanctam atque ineffabilem Trinitatem, Patrem, Filium et Spiritum sanctum, unum Deum naturaliter esse unius substantiae, unius naturae, unius quoque majestatis atque virtutis. Et Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur... Filium quoque de substantia Patris sine initio ante saecula natum... Hic etiam

1. Mansi XI, 133.

unius cum Patre substantiae creditur, propter quod et ὁμοούσιος Patri dicitur... Spiritum quoque sanctum, qui est tertia in Trinitate persona, unum atque aequalem cum Deo Patre et Filio credimus esse Deum, unius substantiae, unius quoque esse naturae : non tamen genitum, vel creatum, sed ab utrisque procedentem... In relativis vero personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, sanctus Spiritus ad utrosque refertur... Cum enim igitur haec tria sint unum et unum tria, est tamen unicuique personae manens sua proprietas.

CHAPITRE III

DÉVELOPPEMENT DES DOCTRINES DOGMATIQUES SUR LA CRÉATION DU MONDE EN GÉNÉRAL ET SUR LES ANGES EN PARTICULIER.

§ 24

La Doctrine de la Création du monde à l'époque des Pères.

La théodicée, dans un sens étroit, ne comprend en réalité, suivant le langage des anciens Pères grecs, que la doctrine de l'existence de Dieu, son essence et ses attributs. Cependant, dans le premier chapitre, nous n'avons pas seulement indiqué à diverses reprises, mais même démontré que notre connaissance naturelle de Dieu devait toujours prendre son point de départ dans la considération du monde et de notre propre âme, pour de là s'élever par le raisonnement, soit *via causalitatis*, soit *via eminentiae*, soit *via negationis*, au premier auteur et à la cause absolue du monde et développer ainsi l'idée de Dieu. Par conséquent, dans l'histoire des dogmes, la doctrine de la création forme tout naturellement un appendice à traiter immédiatement après la théodicée, car, d'une part, elle lui fournit un supplément de lumière; et, d'autre part, elle n'a pas donné lieu à assez de controverses pour que nous puissions la prendre à elle seule pour centre d'une des grandes divisions de l'histoire des dogmes.

Certes, le christianisme, avec sa doctrine divine de la création du monde par Dieu, avait dépassé de beaucoup toutes les conceptions du paganisme et tout le fond de la philosophie antique. Cependant, à l'époque des Pères, ce dogme ne passa point au premier rang de leurs préoccupations, comme celui de la Trinité ou de la personne du Rédempteur;

c'est à défendre et à démontrer ceux-ci contre toutes les attaques des païens et des hérétiques que les Pères se consacrèrent principalement. Mais si tout autre fut le sort de la doctrine de la création, c'est en partie parce qu'elle n'appartenait pas encore aux « dogmes purs » dont le fond était quelque chose d'exclusivement surnaturel; mais plutôt à ceux que la raison peut reconnaître (*dogmata mixta*). Elle était donc plus facile à exposer et à expliquer que la doctrine relative aux mystères proprement dits dont il a été déjà question.

Les Gnostiques avaient soutenu que le monde matériel n'était pas l'œuvre du Dieu suprême, mais provenait d'un autre Eon et découlait par voie d'émanation de deux êtres absolus opposés; cette erreur fut embrassée aussi par les Manichéens, qui n'acquirent quelque importance que dans la seconde période de l'époque primitive, après le concile de Nicée. Elle fut reprise encore en Espagne par les Priscillianistes. Il y a peu d'intérêt pour l'histoire des dogmes à s'arrêter en détail sur les embellissements de fantaisie que le dualisme mystique reçut du Perse Mani[1]. Il admit un être lumineux, éternel, sans commencement, et des ténèbres éternelles, desquelles naquit le premier esprit mauvais, le premier démon. Quand celui-ci se souleva contre le règne de la lumière et entreprit de lui faire la guerre, le Dieu suprême engendra ce qu'il appelle le premier homme, pour vaincre le Diable avec son aide. Celui-ci fut vainqueur dans la lutte, il s'empara de l'équipement du premier homme et de plusieurs des éléments de la lumière. De ces éléments mêlés aux ténèbres, le Dieu suprême fit former le monde présent par un ange.

Les Priscillianistes, une secte fanatique d'Espagne à la fin du IVe siècle, durent leur origine à un certain Marcus, un adepte des doctrines manichéennes, originaire de Memphis en Egypte. Ils tirèrent ensuite leur nom de Priscillien, un des principaux

1. Flugel (*Mani, seine Lehre und seine Schrift*, Leipzig 1862) a rassemblé ses renseignements sur la doctrine de Mani, d'après les actes de la dispute d'Archelaüs avec Mani et d'apres une source arabe d'Abulfaradash Mohamed, des années 987-988, p. Chr.

d'entre eux, élève d'Elpidius [1]. Ils enseignaient comme les Gnostiques et les Manichéens le dualisme de deux êtres absolus et ils attribuaient la création du monde non au Dieu suprême, au Dieu bon, mais à un être qui lui était subordonné et qui avait pris les éléments du monde dans le royaume de la lumière [2] comme dans celui des ténèbres.

Contre ces opinions gnostiques, les Pères faisaient ressortir de nouveau :

1° La doctrine révélée de la création de toutes choses par Dieu : « Quelques-uns ont osé, dit saint Cyrille de Jérusalem [3], partager par un discours impie notre Dieu en plusieurs; d'autres, avec non moins d'impiété que de déraison, ont dit que le Créateur et le maître des âmes était autre que celui des corps. Comment l'homme peut-il donc être le serviteur de deux maîtres, quand le Seigneur dit dans l'Evangile : « Personne ne peut servir deux maîtres? » Il n'y a qu'un Dieu qui est le Créateur des âmes comme des corps, des anges comme des archanges; il est le Créateur de plusieurs, mais il n'est le père que d'un seul ».

Dans la pensée de saint Cyrille, le caractère absolu de Dieu comme l'unité de la religion exigent qu'il n'y ait qu'un seul Dieu, qu'un seul Créateur qui a donné l'être et la vie à tout ce qui existe en dehors de soi, qui veut être honoré et adoré par tous. Il n'est pas nécessaire de rapporter d'autres témoignages des écrits des Pères pour établir que Dieu est l'auteur du monde, d'autant plus que toute la doctrine des Pères sur la création, comme nous allons le voir dans ce qui suit, regarde cette proposition comme un principe universellement reconnu. La réfutation des opinions dualistes, qui fut particulièrement l'œuvre de saint Augustin, trouvera cependant mieux sa place en un autre endroit, à côté de la doctrine du péché, car la question qui s'agite là principalement

1. Cf. Sulp. Sev., *Hist. sacra* II, 46. Isid., *De script. eccl.* c. 2. — 2. Cf. les décrets des conciles de Tolède de l'année 400 de notre ère, n. 1, 8, 9, et Léon *Ep. ad Turibium*, c. 14 et *Synod. Brac. can.* 13. — 3. Cat. IV, 4.

est de savoir comment il faut expliquer le mal et le péché dans le monde ; a-t-il ou non pour source première un second principe absolu du monde? Saint Basile ne s'arrête guère à discuter avec les opinions dualistiques; il lui suffit de faire observer qu'il n'est nullement besoin de recourir pour le mal à un principe absolu; car il n'y a pas là une substance, mais seulement une sorte d'imperfection opposée à la vertu, c'est à dire un défaut de perfection qui a son principe dans la liberté de la créature. En tant que négation, le mal ne pouvait donc pas plus provenir de Dieu que d'un second absolu qui lui serait opposé, car une telle conception impliquerait en soi une contradiction interne [1]. C'est de cette même façon que s'expriment tous les autres Pères. « Tout mal se caractérise par le défaut du bien (ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στερήσει), dit saint Grégoire de Nysse [2], sans qu'il soit quelque chose en soi ou qu'il doive être considéré comme quelque chose de substantiel, car rien de mal n'existe comme une réalité en dehors du domaine de notre volonté et c'est parce qu'il n'est pas le bien que le mal reçoit ce nom; ce qui n'est pas n'a pas d'existence réelle; et ce qui n'existe pas réellement ne peut avoir pour Créateur le Créateur de ce qui existe réellement ».

Il suffit ici de remarquer seulement que tous les Pères voient dans le monde une unité, une harmonie et un ordre admirable et croient pouvoir, en général, inférer de là l'unité de Dieu [3]. Dans tout ce qu'il montre à nous, le monde leur fait l'effet d'une œuvre de Dieu et le pouvoir de créer de rien leur paraît être exclusivement propre à Dieu, à tel point qu'il ne peut même être communiqué aux créatures [4].

2. La formation du monde est présentée par les Pères non

1. Bas., *In Hex hom.* II, 4, 5. Cf. Jo. Damasc. *De orth. fide* IV, 20. — 2. Orat. cat. c. 7 (Migne, P. G. XLV, 32). — 3. Cf. Ath. *Or. c. gentes*, c. 39. — 4. Cyr. Alex., *C. Jul.* II (Migne LXXVI, 596 sq.): Εἶτα, πῶς γεννητὴ καὶ πεποιημένη φύσις, ᾗ καὶ τὸ φθείρεσθαι δεῖν πάντη τε καὶ πάντως ἕποιτο ἄν, κατά γε, φημί, τοὺς ἐνόντας τῇ φύσει λόγους, ἐνεργήσειε τὰ τοῦ Θεοῦ;... Εἰ δὲ φύσεως, ὡς ἔφην, μεγαλοπρεποῦς, ἐνέργειά τε καὶ δύναμις, καὶ τῶν τῆς κτίσεως ἐπέκεινα μέτρων, τὸ δημιουργεῖν ἐστι θεοπρεπῶς, τί τὸ τῆς ἀνωτάτω φύσεως ἀξίωμα κατασύρουσι, καὶ τοῖς ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ δωροῦνται κατὰ τὸ αὐτοῖς δοκοῦν. Cf. Joa. Damasc., *De orth. fide* II, 3.

seulement comme une œuvre de Dieu, mais comme une création *ex nihilo*. Ainsi il y avait donc pour eux une double erreur à réfuter d'abord que le monde n'avait pas été formé par Dieu au moyen d'une matière éternelle, puis que le monde ne découlait pas de Dieu par voie d'émanation. Chez les philosophes païens, la croyance à une matière éternelle avait été très répandue, et du mode de création propre à la main des hommes on avait conclu à une formation du monde par Dieu. Mais les Pères anténicéens avaient depuis longtemps mis en pleine lumière l'absurdité de cette croyance. Elle était contradictoire en elle-même et plaçait en outre Dieu le Créateur tout puissant sur la même ligne que l'artisan humain. « Car, pour le dire en un mot, ainsi que s'exprime saint Athanase [1], Dieu ne saurait être appelé Créateur s'il n'a pas créé même la matière dont tous les êtres sont formés. Les hérétiques inauguraient un Créateur du monde à côté et en dehors de Dieu ; ils montrent en cela leur grandaveuglement ».

3. Si la création *ex nihilo* impliquait déjà que les choses finies n'émanaient pas de l'essence de Dieu, cette différence fut surtout mise en lumière pendant les controverses de l'Arianisme. Quand plus tard, en effet, les Gnostiques nièrent la création *ex nihilo* et n'admirent que l'émanation d'essence, les Ariens procédèrent à l'inverse; ils n'admirent pour Dieu qu'une manifestation par voie de création *ex nihilo* et nièrent la production par l'essence. La doctrine de l'Eglise attribuait à Dieu l'une et l'autre. L'une relativement à la production des personnes, l'autre relativement aux êtres finis. La différence de l'une et l'autre devait seulement être rigoureusement marquée; on disait de la génération qu'elle dérivait nécessairement de la nature ou de l'être de Dieu (*principium quo*) et de la création, qu'elle avait son principe dans la volonté de Dieu et plus exactement dans la volonté libre de Dieu. « Le Fils n'est donc pas une créature, dit saint Athanase [2], car s'il était quelque chose de créé, il n'aurait pas dit : « Il m'a en-

1. Orat., *De inc. Verbi*, c. 2. Cf. Cyr. Alex. *C. Jul.* II (Migne LXXVI, 583). — 2. *Orat. c. Arian.* II, 56.

gendré », les choses créées sont quelque chose d'extérieur au Créateur ; et ce qui est engendré n'est point extérieur, comme une œuvre produite, mais provient du Père et est particulier à sa nature. Entre le Père et le Fils, il y a donc une étroite connexion, tandis que les créatures ne se rattachent à Dieu que d'une manière extérieure, par un acte libre de sa volonté, c'est à dire qu'elles peuvent naître ou périr sans que l'Être divin ait à subir de ce chef accroissement ou diminution. Saint Athanase marque expressément cette liberté de la volonté en Dieu, comme un pouvoir de choisir entre créer et ne pas créer et c'est à cela qu'il rattache [1] la nature contingente de toutes les choses finies. Il attribue même à Dieu le pouvoir d'organiser librement le monde de telle façon ou de telle autre et de créer d'autres mondes à côté de celui-ci : « Car, dit-il, parce qu'il n'y a qu'un seul créateur, il n'est pas nécessaire qu'il n'y ait qu'un seul monde. Dieu pouvait encore créer d'autres mondes. Mais parce qu'il n'y a qu'un seul monde créé, on ne doit croire nécessairement qu'à un seul créateur [2] ».

Il est donc évident que saint Athanase n'a pas voulu identifier en tout la liberté de la volonté en Dieu avec son essence, mais a admis entre elles des différences κατ'ἐπινοίαν. Dieu est libre dans toutes ses opérations extérieures, parce que celles-ci sont de nature contingente et ne font pas encore partie par elles-mêmes de l'essence divine.

Saint Basile partage ces vues sur la liberté de la création du monde et il nie tout aussi bien qu'il y ait une connexion nécessaire entre Dieu et le monde. Pour lui le mot « créa », dans le premier verset de la Genèse, signifie simplement que le monde n'est pas une partie de Dieu, que l'être et la puissance de Dieu ne sont pas enfermés dans le monde, mais que la puissance du Créateur est infinie, qu'il aurait pu créer

1. Cf. plus haut, §. 9, les passages cités de l'Or. III, 61 seqq. — 2. Athan., *Orat. c. gentes*, c. 39 : Καὶ οὐχ ὅτι εἷς ἐστιν ὁ δημιουργός, διὰ τοῦτο καὶ εἷς ἐστιν ὁ κόσμος· ἠδύνατο γὰρ καὶ ἄλλους κόσμους ποιῆσαι ὁ Θεός. Ἀλλ' ὅτι εἷς ἐστιν ὁ κόσμος ὁ γενόμενος, ἀνάγκη καὶ τὸν τούτου δημιουργὸν ἕνα πιστεύειν εἶναι.

beaucoup d'autres mondes à côté de celui-ci et que ce dernier, qui a été créé seul, l'a été en toute liberté. « De même qu'un potier peut, avec le même art, créer d'innombrables pots sans épuiser son art ni sa puissance, de même le Créateur de ce monde possède une puissance créatrice qui n'est point enfermée en ce monde, mais qui s'étend dans l'infini ; il a appelé toutes les choses créées à l'existence par le seul acte de sa volonté[1] ».

Le caractère absolu de Dieu et son infinie supériorité au-dessus du monde sont donc sauvegardés et ils se sont manifestés, quand il a créé en toute liberté. Saint Basile devait donc contester aussi expressément toute connexion essentielle entre le monde et Dieu : « Et parce qu'il y en a eu plusieurs, dit-il[2], qui ont admis que le monde a existé de toute éternité à côté de Dieu et n'a point été créé par lui, mais qu'il existe, comme pour venir en aide à sa puissance, une sorte de matière informe et qu'ainsi d'après eux le monde aurait eu Dieu pour cause mais non pour auteur agissant en pleine liberté et se rattacherait à lui comme l'ombre au corps et l'éclat à la lumière; aussi l'écrivain sacré a-t-il depuis longtemps repoussé cette erreur par ces mots : « Au commencement Dieu créa. » Dans ces paroles il a été sans doute exprimé que Dieu n'a pas donné l'être au monde sous l'action de la nécessité, alors, en effet, le caractère fini et l'imperfection du monde rejailliraient sur Dieu; au contraire, Dieu, comme un habile artiste, l'a créé avec liberté et l'a organisé par son intelligence de la façon la plus parfaite.

4. A ce que nous venons de dire, se rattache une autre différence entre la production et la création ou une notion plus précise et vraiment caractéristique de la création, à savoir qu'elle a eu lieu dans le temps, qu'elle n'est pas éternelle, qu'elle a du moins reçu son commencement dans le temps. Saint Athanase, comme nous l'avons vu plus haut, fut amené directement par les Ariens à mettre en relief ce point de doctrine, et il ne soutint pas seulement que le monde

1. Bas., *In Hexaem.*, hom. I, 2. — 2. Ibid., c. 7.

n'existait pas de toute éternité, mais encore qu'il n'avait pu être créé de toute éternité. Le premier point est, on le sait, un dogme ou une doctrine expresse des saintes Ecritures; quant au second, il ne fut pas admis au moyen âge, notamment par saint Thomas, car la raison ne pouvait démontrer péremptoirement l'impossibilité d'une création éternelle. Saint Athanase est d'un autre avis. Sans doute il avoue que la puissance de créer est inhérente à Dieu de toute éternité. Il nous serait plus difficile, par voie de synthèse ou si nous prenions en Dieu notre point de départ pour notre considération des choses, d'établir la vérité de l'opinion qui affirme que, même pour Dieu, il serait impossible de créer un monde de toute éternité. Si Dieu a reconnu, voulu, pourrait-on dire, le monde de toute éternité, qu'est-ce qui empêche d'admettre qu'il ait pu le créer même de toute éternité? Cependant saint Athanase ne peut se faire à cette idée : « Quand même, dit-il, il eût été possible pour Dieu de créer, les choses existantes ne pouvaient être de toute éternité, car elles viennent de rien et elles n'étaient pas encore avant qu'elles ne fussent. Mais ce qui n'était pas encore avant d'être venu à l'existence, comment cela pourrait-il être contemporain d'un Dieu éternel[1]? ». Ici le saint docteur recourt à un important principe de théologie, à savoir que dans toute notre connaissance de Dieu, nous ne devons pas seulement suivre la voie de la synthèse, mais aussi celle de l'analyse, si nous voulons échapper au danger de ne voir qu'un côté des choses. Notre connaissance des choses divines, nous la devons à la considération du monde et elle peut, sans aucun doute, nous conduire à la conviction que le monde doit avoir eu un commencement; aussitôt que nous acquérons la certitude que nous avons beau remonter le cours du temps, nous n'arrivons jamais à l'éternité et cette considération exige toujours un commencement réel du temps. Telle était du moins la pensée de saint Athanase.

Sur la réalité d'un commencement du temps ou sur le ca-

1. Athan., *Orat. c. Arian.*, I, 29.

ractère temporel de la création du monde, les Pères sont d'accord. Saint Basile l'enseigne dans le passage cité plus haut[1]. Saint Cyrille d'Alexandrie, quand il attaque l'erreur païenne de l'éternité de la matière, ajoute en interprétant les paroles de la Genèse : « Par le temps et par le commencement qui appelle les choses à l'existence, il désigne la création comme parvenant du néant à l'existence de par la volonté de Dieu ». Car il ne nomme pas Dieu l'artisan ou le décorateur d'un monde déjà existant, qui aurait façonné, comme il pouvait, un monde dépourvu de forme et lui aurait assigné des attributs déterminés, comme une grandeur déterminée; mais comme celui qui, par une puissance mystérieuse et inexprimable, a appelé à l'existence le monde encore plongé dans le néant[2].

5. Le but final de la création du monde se confond avec la fin générale que Dieu poursuit dans toutes ses manifestations, c'est sa propre gloire. En tant que souverainement sage, il ne peut agir sans but ; et en tant que souverainement parfait, il se doit à lui-même de vouloir sa propre gloire comme le plus grand des biens. Ce n'a pas été assez pour Dieu, comme s'exprime saint Grégoire, de jouir de son bonheur dans la contemplation de ses perfections; il a voulu que sa bonté et sa perfection s'étendissent encore et que même des êtres finis y pussent participer et obtenir leur bonheur par participation au sien.

C'est pourquoi il a pensé d'abord aux puissances angéliques et célestes, et cette pensée est devenue l'œuvre accomplie par le Logos, achevée[3] par l'Esprit-Saint.

6. Cette exécution du plan de la création a été toujours

1. Basil., *In Hex*, hom. I, 2. Cf. *C. Eun.* V (Ed. *Maur.* I, 307). — 2. Cyril. Alex., *C. Jul.* II (Migne, LXXVI, 584) : Χρόνῳ δὲ μᾶλλον καὶ ἐν ἀρχῇ καλούσῃ πρὸς γένεσιν, περιορίζει τὴν κτίσιν, ὡς ἐξ οὐκ ὄντων ἐνηνεγμένην κατὰ βούλησιν θεοῦ πρός γε τὸ εἶναι τοῦ ὅπερ ἐστι κ. τ. λ. — 3. Greg. Naz., *Orat.* 38, c. 9 : Ἐπεὶ δὲ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα, τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος, πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους· καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, Λόγῳ συμπληρούμενον καὶ Πνεύματι τελειούμενον. Cf. Joa. Damasc., *De orth. fide* II, 2.

assignée au Logos comme conclusion de la doctrine de la sainte Ecriture, dans le premier chapitre de l'Evangile de saint Jean, ainsi que cela paraît dans le passage de saint Grégoire que nous venons de citer. Dans cette affirmation, saint Athanase va plus loin encore, quand pour démontrer aux Ariens la divinité de la seconde personne, il cherche à établir que, grâce à la création et à la sage organisation du monde, nous connaissons tout d'abord la divine sagesse et par elle ou par le Logos, le Père[1]. Mais les Pères, comme nous l'avons montré, ne laissent pas de faire remarquer que cette doctrine de la création par le Logos est dans la plus étroite connexion avec le dogme de la Trinité et avec celui de la Rédemption par le Logos fait homme; que la manifestation extérieure de Dieu dans la création des choses finies supposait une manifestation de Dieu par lui-même, une fécondité et une communication de l'Être divin dans la vie immanente de Dieu et, pour cela, elle était accomplie par celui en qui cette manifestation et cette fécondité de Dieu trouvait son expression, c'est à dire par le Fils qui, en tant qu'image la plus parfaite de Dieu, avait formé les créatures faites à cette image et les avait restaurées après leur altération par le péché.

7. Sur l'époque de la création, le rapport du monde matériel et du monde spirituel, la fin immédiate du premier, Origène avait soutenu que la création spirituelle avait été la première et que le monde matériel n'avait d'autre fin que de servir de lieu d'expiation pour les esprits tombés; aussi le monde matériel subissait toujours les vicissitudes du monde spirituel. Chez les Pères grecs de l'époque patristique, ces idées apparaissent encore du moins de temps à autre, quoiqu'ils fassent voir ce qui dans ces idées est en contradiction avec le dogme.

Saint Basile, par exemple, déclare qu'avant le monde présent, il en a existé vraisemblablement un autre, comme il convenait aux esprits purs dont la création doit être considé-

1. Athan., *Orat. c. gentes*, c. 40 : Εἰ δὲ λόγῳ καὶ σοφίᾳ καὶ ἐπιστήμῃ συνέστηκε, καὶ παντὶ κόσμῳ διακεκόσμηται· ἀνάγκη τὸν ἐπικείμενον καὶ διακοσμήσαντα, τοῦτον οὐκ ἄλλον τινὰ ἢ Λόγον εἶναι τοῦ Θεοῦ. Cf. c. 45.

rée comme antérieure. Ce monde lui paraît même avoir été intemporel et éternel. Le monde terrestre actuel a été spécialement organisé pour l'homme, afin qu'il y trouvât un lieu de séjour commode et que, en le considérant et en l'étudiant par son intelligence, il pût exercer ses hautes facultés intellectuelles et acquérir des connaissances spirituelles[1]. « Il faut bien considérer, dit-il, que le monde n'a pas été imaginé par hasard et sans but, mais qu'il doit servir à une fin déterminée et être d'un grand avantage pour toutes choses; car il est l'école des âmes raisonnables et le lieu où la connaissance de Dieu y est acquise parce que les êtres doués de raison, sont amenés par la considération du sensible et du perceptible à la connaissance de l'invisible ».

Que les divers chœurs des Anges aient été créés avant le monde matériel présent, c'est là une opinion que saint Basile a pu soutenir sans contredire la doctrine de la révélation; mais qu'il leur ait réservé un autre monde éthéré qui était encore toujours matériel, c'est là une croyance aussi peu fondée que celle qui prétendait que l'ordre actuel du monde avait été éternel. Mais, vraisemblablement, par ses paroles il prétend seulement nier que cette organisation antérieure au monde ait pu aboutir, par le changement surprenant, ininterrompu et rapidement progressif, au monde terrestre actuel. Pour le reste, il ne partage[2] nullement les vues fantaisistes d'Origène sur le monde actuel, considéré comme lieu d'expiation pour les esprits tombés; en même temps, il rejette son explication allégorique des eaux qui sont au-dessus et au-

1. Basil. *In Hexaem.* hom. I, 5 : Ἦν γάρ τι, ὡς ἔοικεν, καὶ πρὸ τοῦ κόσμου τούτου, ὃς τῇ μὲν διανοίᾳ ἡμῶν ἐστι θεωρητόν, ἀνιστόρητον δὲ κατελείφθη, διὰ τὸ τοῖς εἰσαγομένοις ἔτι καὶ νηπίοις κατὰ τὴν γνῶσιν ἀνεπιτήδειον· ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατάστασις ταῖς ὑπερκοσμίοις δυνάμεσι πρέπουσα, ἡ ὑπέρχρονος, ἡ αἰωνία, ἡ ἀΐδιος· δημιουργήματα δὲ ἐν αὐτῇ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ δημιουργὸς ἀπετέλεσε, φῶς νοητὸν πρέπον τῇ μακαριότητι τῶν φιλούντων τὸν κύριον, τὰς λογικὰς καὶ ἀοράτους φύσεις, καὶ πᾶσαν τὴν τῶν νοητῶν διακόσμησιν, ὅσα τὴν ἡμετέραν διάνοιαν ὑπερβαίνει, ὧν οὐδὲ τὰς ὀνομασίας ἐξευρεῖν δυνατόν... ὅτε δὲ ἔδει λοιπὸν καὶ τὸν κόσμον τοῦτον ἐπεισαχθῆναι τοῖς οὖσι, προηγουμένως μὲν διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν· ἔπειτα μέντοι καὶ ἁπαξαπλῶς πάντων τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ ἐπιτήδειον ἐνδιαίτημα. — 2. Ibid., hom. III, 8, 9.

dessous du firmament; sa croyance à l'animation du corps céleste aux changements possibles et fréquents du monde correspondants aux états du monde des esprits et bien d'autres choses.

L'explication que donne saint Basile de l'œuvre des six jours mérite moins une attention particulière.

8. Saint Grégoire de Nysse admet également que la création du monde des esprits a précédé l'autre; mais il met ce monde des esprits en rapport avec le monde actuel en ce qu'il assigne aux esprits les astres ou le monde terrestre le plus subtil comme leur lieu d'habitation. Mais il ne faut pas pour cela trop élever les deux oppositions du monde fini, l'élément matériel et l'élément spirituel, ou passer de l'un dans l'autre, car les esprits n'ont point leur corps dans les astres, mais seulement leur séjour et leur sphère d'activité. Une association beaucoup plus étroite du spirituel et du matériel se réalise dans l'homme, puisque les deux contraires ont trouvé ici leur accommodement comme dans un seul membre : « Il y a, dit-il[1], deux espèces d'êtres comme deux espèces de perceptions, et ainsi notre connaissance se partage entre deux directions vers le spirituel et vers le sensible, et dans le domaine des existences on trouverait difficilement quelque chose qui fût en dehors de ce partage. L'écart entre les deux est considérable, si bien que la nature du sensible ne se trouve point dans les propriétés du spirituel, ni par contre celle du sensible dans le spirituel; les deux domaines se caractérisent même en tant que nettement différents l'un de l'autre. Le spirituel (les êtres intelligibles) est de sa nature incorporel, impalpable, sans forme déterminée; au contraire, le monde sensible, comme le mot l'indique, tombe sous la perception des sens. Mais de même que, en dépit de la différence des divers éléments, la sagesse infinie a trouvé le moyen de produire une harmonie qui pénètre tous les contrastes et d'établir une belle ordonnance dans la création, sans que l'opposition de nature ait rompu le lien de l'unité, de même,

1. Greg. Nyss., *Orat. cat.*, c. 6 (Migne XLV, 25).

conformément à la sagesse divine, le mélange et la fusion du sensible et du spirituel s'opèrent de telle façon qu'ils ont part égale dans la beauté et qu'il n'y a rien en eux qui ne profite des avantages de la meilleure des deux natures. Aussi, pour la nature spirituelle, est-ce bien le lieu de séjour convenable que cette substance subtile et facilement mobile qui, dans les hauteurs supérieures de l'espace possède dans la propriété de sa nature une grande affinité pour l'élément spirituel. Par les soins d'une haute Providence, il s'opère une espèce de mélange de spirituel et de sensible, qui fait que rien n'est à rejeter dans la création, ainsi que s'exprime l'Apôtre (I Tim. IV, 4) et que rien n'est exclu de l'union avec Dieu ».

Ainsi la nature humaine est dénoncée par Dieu lui-même comme un mélange de spirituel et de sensible, ainsi que l'enseigne l'histoire de la création.

A ce propos, saint Grégoire explique ici l'unité de la création par ce fait que Dieu a tout disposé en vue d'un but supérieur et a appelé, par la réunion dans l'homme, du matériel et du sensible, la matière même la plus imparfaite à prendre part à sa propre gloire et à son bonheur. Plus loin, il donne le premier appui à l'opinion très accréditée au moyen âge qui fait mouvoir les corps célestes par les anges, en admettant qu'ils ont tous reçu du milieu des anges leur guide et conducteur particulier.

C'est même l'ange préposé à la terre qui se serait révolté contre Dieu et qui aurait commis le premier péché d'envie, s'irritant contre Dieu à cause des avantages concédés à l'homme et se détournant de lui en entraînant par ses ruses l'homme dans le péché d'envie[1].

Quant au gouvernement du monde par Dieu, les Pères y

1. Greg. Nys., l. c. c. 6 (Migne XLV, 28 seq.). Sur cette étroite relation du démon et de notre planète, d'autres Pères partagent la même opinion, seulement ils la précisent en disant que, par sa chute, il a perdu beaucoup de son empire sur la terre, et encore plus par suite de l'œuvre rédemptrice de l'Homme-Dieu ; à la fin du monde, il l'aura complètement perdu. Cf. *Ruf.* in-4°. Symbol. artic. *Bas.*, hom. 9 (*Quod Deus non sit auctor malorum*), c. 8 seq. *Jo. Damasc.*, De orth. fid. II, 4.

croient aussi fermement qu'à la création de tous les êtres par lui et ils voient dans la direction du monde la même sagesse divine que nous devons honorer dans la création. De même que dans un état on peut du bon ordre qui préside à la vie commune de plusieurs hommes d'esprit et de tempérament différents, comme aussi de la paix et de la concorde des citoyens, conclure à l'existence d'un chef unique, de même l'ordonnance et l'harmonie dans l'ensemble de l'univers, en dépit des contrastes qu'ils renferment, déposent en faveur de l'existence et de la sagesse d'un maître suprême et d'un souverain, qui s'entend à tout diriger vers un but supérieur, ainsi que s'exprime saint Athanase[1].

Le mal et le péché dans le monde ne prouvent rien contre la divine Providence; Dieu les admet afin de stimuler le bien et de le faire briller dans un plus grand éclat. « Le diable aussi a été vaincu, dit saint Cyrille de Jérusalem[2], mais Dieu le tolère par longanimité, quoiqu'il n'y soit nullement porté par faiblesse. Il est la première œuvre de Dieu et fait pour être insulté, non par lui, mais par les anges qui ont été créés par lui. Mais la vie lui est laissée pour deux motifs, afin qu'en sa qualité de vaincu il soit accablé de plus de honte, et afin que les hommes soient d'autant plus fiers de leur couronne triomphale. Quelle sage Providence de Dieu que celle qui sait faire tourner au salut de ses fidèles cette mauvaise volonté ! De même qu'il fit servir à l'exécution de ses plans la mauvaise volonté des frères de Joseph, de même qu'il laissa vendre le frère par leur haine et prépara ainsi l'occasion de le faire roi; de même il a permis au diable de lutter, afin que son vainqueur fût couronné et que, vaincu par des créatures plus imparfaites, il fût couvert d'une honte d'autant plus grande ». « Rien n'arrive sans but, rien n'arrive au hasard », dit saint Basile[3]; tout montre une sagesse inexprimable. Les expressions *un mauvais hasard*, *une heure malheureuse* n'ont point d'après lui la vérité pour base, ce ne sont

1. Athan. *Orat. c. gentes*, c. 38. — 2. Cyr. Hier., *Cat.* VIII, 4. — 3. Bas. *In Hex.*, hom. 5, 8.

que paroles d'ignorants[1]. Il allègue au même endroit les paroles du Seigneur relatives à la Providence divine, dans saint Matthieu (X, 29) et il ajoute qu'il n'y a pas d'être, si petit fût-il, qui échappe à l'œil de Dieu[2].

§ 25

La doctrine de la création en général chez saint Augustin.

Si les doctrines de saint Augustin méritent d'être étudiées à part et pour elles-mêmes, ce n'est pas parce qu'elles se présentent chez lui, comme chez Origène, sous forme de spéculations philosophiques, mais parce qu'elles sont développées tout au long, très nettement et très exactement formulées, en même temps que très fortement conçues. Ses travaux devaient donc tout naturellement, servir de base à la théologie du moyen âge.

I. Ses commentaires sur la création du monde *ex nihilo* présentent un caractère bien marqué. La conception aristotélicienne, universellement répandue, d'après laquelle toutes choses de la nature sont composées de matière et de forme, sert de point de départ à saint Augustin; mais il s'en faut qu'il en vienne à penser que la matière ait existé de toute éternité à côté de Dieu; pour lui, elle a été, comme toutes les choses finies, appelée du néant à l'existence. Nous ne pouvons, en effet, nous représenter un être individuel ou une substance individuelle du monde sensible autrement qu'en le concevant comme un composé de la matière commune à tous les êtres et d'une forme individuelle spéciale. La forme donne à l'être individuel son mode d'existence déterminé, l'individualité; quant à la matière, elle est exigée par notre raison comme l'élément universel, le *substratum* commun à toute chose, mais de telle façon que nous ne pouvons pas nous la figurer comme réelle sans être associée à quelque

1. *Hom. in Ps.* 32, c. 3. — 2. Ibid. : Ὁρᾷς τόν θεῖον ὀφθαλμόν ὡς οὐδὲν τῶν μικροτάτων τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ διαφεύγει.

forme. Elle est donc un postulat de notre raison et comme une *materia informis* ou comme une matière sans aucune forme ; un être intermédiaire entre le néant et quelque chose; la simple puissance en vue des êtres individuels sensibles, la *capacitas formae* créée tout d'abord de rien par Dieu. Nous devons, au moins dans la pensée, la supposer existant antérieurement, quoique dans la réalité la matière ne puisse avoir existé un temps déterminé sans quelque forme [1]. Une simple considération de l'être de la matière et de ses rapports avec la forme nous convainc donc bien dejà qu'elle ne peut avoir par elle-même aucune existence réelle et *a minori* une existence éternelle; elle nous renvoie à quelque autre être duquel elle a reçu la forme. Les formes ne nous apparaissent pas davantage comme des êtres absolus; la raison nous oblige plutôt à déduire les deux, la forme et la matière, d'une unité supérieure. Les deux, la création de la matière aussi bien que celle de la forme doivent être rapportées à Dieu en tant que créateur de toutes choses, car, et dans la *creatio prima* et dans la *creatio secunda*, se manifeste une puissance exclusivement divine. Les anges peuvent bien avoir rendu certains services [2] dans la création, à la façon d'un agriculteur dans la production des fruits ou d'un médecin dans la guérison d'une blessure, mais ils ne peuvent avoir contribué directement à la production et à la conservation des êtres, parce

1. Aug., *De vera rel.* c. 18, § 36 : Quapropter etiam si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo. Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo, ut formari possit, inchoatum est, Dei beneficio formabile est. — *Conf.* XII, 8 : Tu enim Domine fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna quae miramur filii hominum. — 2. *De Gen. ad litt.* IX, 15, 28 : Quale itaque ministerium Deo exhibuerint Angeli in illa mulieris formatione, quis audeat affirmare? Certissime tamen dixerim, supplementum illud carnis in costae locum ipsiusque feminae corpus et animam conformationemque membrorum, omnia viscera, sensus omnes et quidquid erat, quo illa et creatura et homo et femina erat, nonnisi in illo opere Dei factum, quod Deus non per angelos, sed per semetipsum, non operatus est et dimisit, sed ita continuanter operatur, ut nec ullarum aliarum rerum, nec ipsorum angelorum natura subsistat, si non operetur.

qu'eux-mêmes n'existent que grâce à cette puissance qui conserve tous les autres êtres dans l'existence. Créer de rien, c'est là une perfection de puissance qui n'appartient qu'à Dieu[1]. Dans ce que nous venons de dire, se trouve en même temps développée la preuve cosmologique de l'existence de Dieu.

Si la création des choses est représentée comme une création *ex nihilo*, il faut entendre tout d'abord par là qu'elles ne contiennent en elles-mêmes rien de l'essence divine, mais qu'elles ont été appelées à l'existence dans leur matière comme dans leur forme par la libre volonté de Dieu. De sa substance il ne pouvait tirer rien de fini; aussi les a-t-il créées de rien. Du reste, il n'y a pas de second être à côté de Dieu[2].

Dans la *creatio secunda* ou dans la transformation donnée à un monde déjà existant par la production de créatures organisées d'après des types différents, Dieu avait sans doute déjà une base et une matière dont il se servait pour les êtres individuels. Mais cette matière n'était pas quelque chose d'absolu, ni d'éternel comme Dieu; la croyance à deux absolus fait évanouir l'idée d'absolu et rend la création impossible. La matière[3], avec ses formes primitives ou ses causes primordiales a été créée de rien par Dieu en vue de la création du monde.

Mais comment faut-il se représenter ce rapport de la *creatio secunda* et de la *creatio prima*; c'est ce que nous verrons tout d'abord dans le paragraphe suivant.

2. Les choses créées n'ont pas été de toute éternité à côté de Dieu; elles sont nées tout d'abord dans et avec le temps; la création a eu lieu dans le temps. Saint Augustin cherche à défendre ce point de doctrine contre les Origénistes qui soutenaient que le monde devait avoir existé de toute éternité, parce que autrement Dieu serait conçu avant la création comme un être mort et inanimé, et, dans la création, comme

1. *Quaest in Exod.* II, 21. — 2. Aug., *De Gen. ad litt.*, *I*, 1. — 3. *De fide et symb.*, c. 2.

un être changeant. Cette idée provenait seulement de ce qu'on se représentait Dieu d'après des rapports finis et humains et on lui assignait les bornes propres aux êtres finis. Dieu n'était ni mort ni stérile sans le monde; il avait au contraire l'abondance de tous les bonheurs dans sa vie trinitaire. Il n'était pas davantage soumis à un changement quelconque; tous les changements se produisent seulement dans les choses finies. La volonté de Dieu qui ne voulait pas des choses existant de toute éternité, ni ne pouvait les vouloir telles, mais qui les voulait bien venant à l'existence avec le temps est et reste toujours la même; seules les choses changent en dehors de lui [1]. Il reste sans doute difficile d'expliquer parfaitement et de concilier comment l'acte de volonté est éternel en Dieu alors que l'acte producteur est quelque chose de fini et de temporel. Mais cette difficulté, nous la rencontrons partout quand nous voulons comprendre Dieu [2], l'absolu et le monde en tant que finis dans leurs rapports réciproques. Ici s'applique le principe que, relativement à Dieu, nous ne pouvons jamais nous prévaloir de nos considérations que pour un seul de ses aspects; mais il faut toujours néanmoins prendre la considération du monde pour point de départ afin de comprendre le divin.

La question de savoir ce que Dieu a fait et opéré avant la création ne peut se poser, parce qu'en Dieu il ne peut être question d'une antériorité temporelle. Le temps n'a commencé qu'avec le monde et le monde n'a pas été fait dans le temps, mais dans le commencement du temps [3]. Ceux qui posent de telles questions sur l'action de Dieu avant la création se font des idées très imparfaites de l'éternité; car celle-ci ne contient ni avant ni après dans le temps, mais seulement un présent indivis [4].

1. *De civit. Dei*, XII, 17, 2. In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit quamdiu non fuerunt et ut posterius essent, quando esse coeperunt. — 2. *De Gen. ad litt.* I, 2, 6. — 3. *De Civ. Dei*, XI, c. 6. — 4. Aug., *Conf.* XI, 13, 16 : Nec tu tempore tempora praecedis; alioquin

Saint Augustin pouvait aussi répliquer à ces Origénistes de ne considérer dans le monde présent que les changements qui, tout en provenant de Dieu, ne supposaient cependant en Dieu aucun changement. Pourquoi la création ne pouvait-elle pas, dans son étendue, avoir subi un commencement de changement, sans que Dieu fût par là devenu changeant? Pour ne pas faire retomber sur Dieu ce qu'il y a de changeant dans le monde, ils admettaient que le monde se mouvait dans un cours régulier et circùlaire et que l'état présent devait se représenter toujours, après une série déterminée de développements. Ils ajoutaient même qu'un changement sans fin était impossible et ne pourrait pas même être reconnu par Dieu, parce que l'être sans fin dépassait toute idée et toute connaissance.

Saint Augustin ne laisse rien subsister de cette argumentation. Nous ne pouvons, il est vrai, imaginer une série infinie de nombres; mais la connaissance de Dieu n'est pas la connaissance de l'homme. Dieu, qui se contemple lui-même de la manière la plus parfaite, saisit avec cette connaissance et sa toute-puissance la série sans nombre des possibilités. En tant qu'il n'y a pour lui rien d'incompréhensible, l'être sans fin devient pour lui, grâce à son intelligence, l'être fini. Les changements et les transformations du monde[1] pourraient donc toujours se produire dans une série sans

non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita, celsitudine semper praesentis aeternitatis; et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt. Cf. *De civ. Dei* VII, c. 30; XI, c. 4-6; XII, c. 15-17. *De Gen. ad litt.* V, 5, 12. — 1. *De civ. Dei* XII, c. 18 : Quare si infinitas numerorum scientiae Dei, qua comprehenditur, esse non potest infinita; qui tandem nos sumus homunculi, qui ejus scientiae limites figere praesumamus, dicentes, quod nisi iisdem circumitibus temporum eadem temporalia repetantur, non potest Deus cuncta quae fecit vel praescire ut faciat, vel scire cum fecerit? cujus sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis, tam incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit, ut quaecumque nova et dissimilia consequentia praecedentibus si semper facere vellet, inordinata et improvisa habere non posset.

terme et n'auraient jamais besoin de se répéter de la même manière ou dans un cours déterminé.

Mais il ne faut pas se méprendre sur cette objection de saint Augustin. On ne doit pas conclure de là que le grand docteur ait ici admis un temps infini réel. Dieu voit très bien sa toute-puissance et tout le cercle des possibilités de la manière la plus parfaite et la plus adéquate. Si cette série est sans limite et sans terme, Dieu la perçoit avec sa connaissance absolue, de la manière la plus parfaite et elle est pour lui aussi peu inintelligible que mystérieuse, car tout est clair et manifeste devant ses yeux. Mais parce que Dieu la saisit, est-ce à dire que cette série en devient finie ? Qui pourrait prétendre que, parce qu'il se comprend entièrement et absolument, Dieu devient pour lui-même un être fini. D'après les principes de la métaphysique sur le temps, on pourrait dire seulement que cette série idéale et sans terme de changements, dans la mesure où elle se réalise dans le monde, est finie ; cela est vrai, non seulement pour la connaissance divine, mais aussi pour la nôtre. Si pour le temps et l'espace, le monde ne peut être conçu comme infini, mais seulement comme fini, nous nous voyons obligés d'admettre que la connaissance du monde en Dieu n'est pas contradictoire. Seulement le domaine des possibilités doit aussi pour la toute-puissance de Dieu s'étendre sans terme et sans limite. Et cela veut dire tout simplement que le domaine des possibilités ne peut jamais, dans le monde créé, être épuisé par le domaine du réel ; mais, même pour Dieu, ce domaine ne doit jamais se confondre avec la série limitée du réel, ni par conséquent devenir jamais limité ou fini comme le réel. Il ne faut donc pas, en fait, opposer à saint Augustin qu'il a admis une série infinie de changements possibles dans le monde, parce que la toute-puissance de Dieu exige cette supposition. Pour établir cette idée, il n'est nullement nécessaire de faire de cette série sans terme une série finie pour l'intelligence divine. Cette série restera toujours finie et limitée dans le domaine de la réalité, et elle le restera de par la libre volonté de Dieu et nullement par le fait d'être connue de Dieu. Sans

doute le possible n'est pas un infini au même sens que l'Être divin, car il lui manque justement l'être réel et l'infinité au sens positif; il forme seulement une catégorie de l'idéal qui peut bien approximativement, mais jamais complètement, passer à la réalité finie. Une réalité finie de ce genre, c'est le monde présent et c'est pour cela qu'on ne peut reculer jusqu'à une série sans terme ses changements réels. On doit donc fixer un commencement dans et avec le temps. Les changements possibles peuvent, il est vrai, être conçus dans une série infinie et imaginés, par conséquent, comme se continuant jusqu'à l'infini dans les deux sens, mais le nombre de ceux qui appartiennent à la réalité sera toujours limité.

Saint Augustin avait encore pleinement raison de contredire les Origénistes en soutenant qu'il n'y avait aucune raison de nier la possibilité, pour la toute-puissance et l'intelligence de Dieu, d'une transformation du monde qui n'aurait jamais de terme ou de combattre une série infinie de transformations possibles du monde et, au lieu de cela, d'admettre comme nécessaire dans ces transformations un cercle qui se renouvelait toujours. Mais si nous parlons de la réalité et de ce que la foi nous apprend sur les changements réels du monde, nous n'avons pas plus à attendre l'un que l'autre d'une transformation qui n'aurait jamais de terme ou d'un cercle qui se répéterait perpétuellement. Le bonheur du ciel ne serait pas un vrai bonheur et ne rendrait pas complètement heureux, si nous n'avions pas le sentiment de ne pouvoir le perdre et si nous n'étions pas inébranlablement établis dans le bien et dans la béatitude du ciel. Mais s'il faut nier tout de suite toute possibilité de modification dans notre bonheur du ciel et si l'inamissibilité de cet état est un élément de notre pleine félicité, pourquoi les autres êtres devraient-ils subsister dans un cercle se répétant sans cesse? Sans doute un grand changement attend encore le monde terrestre, si l'histoire des êtres humains doués de liberté doit avoir une fois et la vertu a sa récompense éternelle et le péché son éternel châtiment. Mais dès lors même, dans le monde matériel dont le

but est le plus intimement lié à celui du monde spirituel, il sera créé des états stables et immuables.

Cependant Dieu est aussi peu soumis en ceci à un changement que dans la création des êtres *ex nihilo*[1].

3. Dieu a créé les choses par sa volonté libre, il n'y a été poussé par aucun besoin quelconque. Car il a en lui-même la plénitude du bonheur dès l'éternité, si bien qu'il ne peut rien en perdre ni gagner par le fait des créatures[2]. A la question : pourquoi Dieu a-t-il créé le monde? on ne peut que répondre : parce qu'il l'a voulu. Et si l'on demandait encore : mais pourquoi l'a-t-il voulu? ce serait demander quelque chose qui serait plus haut que la volonté divine, et il n'y a rien de plus haut[3].

4. En tant qu'être souverainement intelligent, Dieu ne pouvait rien créer sans sagesse : il a tout prévu et tout accueilli dans son plan du monde dès l'éternité[4]. Saint Augustin rapporte aux idées éternelles des choses en Dieu les paroles du premier chapitre du quatrième Evangile, qui ont été quelquefois lues ainsi ponctuées : « Mais ce qui a été fait était en lui la vie ». Toutes choses créées étaient déjà d'une façon éternelle et immuable en Dieu et elles avaient la vie en lui en tant qu'elles étaient connues par Dieu, comme elles existent de toute éternité dans la connaissance de Dieu, étant unies en une certaine façon avec l'essence absolue de Dieu[5]. Mais si Dieu a tout prévu et s'il a créé d'après un plan conçu avec la plus haute sagesse, il n'a pu rien faire sans but. Saint Augustin s'exprime là-dessus comme saint Grégoire de Nazianze; pour lui aussi, Dieu a donc appelé les choses à l'existence pour manifester ou même faire rayonner sa bonté dans les choses finies[6]. Ce n'est pas un besoin qui

1. Aug. *De civ. Dei* XII, c. 19, 20. — 2. *De Gen. ad litt.* IV, 15, 26. — 3. *De Gen. c. Man.* I, § 4. — 4. Ad Oros. c. Priscill. et Orig. n. 9. — 5. *De Gen. ad litt.* V, 15, 33 : Porro si noverat ea priusquam faceret ea, profecto prius quam fierent, apud illum erant eo modo nota, quo sempiterne atque incommutabiliter vivunt et vita sunt : facta autem eo modo quo unaquaeque creatura in genere suo est. — 6. *Conf.* XIII, 2 : Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum quod tibi

l'y a porté, car les créatures ne peuvent rien changer à sa bonté ni à sa béatitude intérieure[1]. Il les a créées uniquement pour les faire participer à son bonheur et à sa béatitude, afin qu'il soit par là glorifié aussi dans le monde fini.

5. Les choses créées ont toujours besoin, pour se maintenir dans leur être et leur existence, de l'action conservatrice de Dieu. A Dieu seul appartient l'être au sens propre et complet du mot; il se donne pour nom : « Je suis celui qui est. » Il est l'existant ou l'être. A la créature l'être n'appartient pas dans un sens proprement dit; elle participe seulement à l'être; elle n'a qu'un être communiqué[2]. L'être vrai, absolu et immuable n'appartient qu'à Dieu. Et justement parce que l'être des créatures n'est qu'un être communiqué, il n'existe pas par soi-même, il doit leur être continuellement conservé par la volonté de Dieu qui embrasse tout. Mais comment faut-il se représenter cette conservation des choses par Dieu? Quoique dans la Genèse il soit dit que Dieu s'est reposé le septième jour, l'action de Dieu sur le monde n'a point cessé pour cela et le monde ne pourrait se passer d'elle pour continuer à exister. Il est dit d'autre part dans l'Evangile selon saint Jean (v. 17) : « Mon Père continue à agir et moi aussi je continue à agir. » Dieu a bien cessé de créer de nouvelles espèces de créatures et c'est en cela qu'il s'est reposé de ses œuvres le septième jour, mais pour la conservation de l'être des espèces comme des individus, pour la conservation de la forme comme des diverses parties des créatures, Dieu doit épanouir continuellement son action conservatrice, car elles retourneraient dans leur néant dès que Dieu, leur force conservatrice, voudrait leur retirer son bras[3].

nihil prodesset, nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset. — 1. Ibid. c. 4, § 5 : Quid ergo tibi deesset ad bonum quod tu tibi es, etiam si ista vel omnino nulla essent, vel informia remanerent, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae, cohibens atque convertens ad formam, non ut tamquam tuum gaudium compleatur ex iis? Cf. *De vera rel.* c. 15. — 2. Aug. *Enarr. in Ps.* 134. — 3. *De Gen. ad litt.* IV, 12, 22 : Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae; quae

Il ne saurait être permis d'appeler la conservation du monde une création en permanence, car par la création l'existence est réalisée, tandis que la conservation préserve seulement du retour dans le néant ; mais la conservation du monde n'en est pas moins une création continuée. Car l'être fini des créatures, y compris l'être immortel des esprits finis, n'a pas reçu de Dieu la puissance de continuer à exister seul par lui-même, une telle puissance ne peut être inhérente qu'à l'être absolu. Saint Augustin et les Pères en général s'expriment là-dessus avec assez de clarté, quand ils disent que les choses finies retourneraient dans le néant aussitôt que Dieu voudrait leur retirer l'appui de son bras tout-puissant. L'évêque d'Hippone s'engage ensuite dans l'explication des paroles de l'Apôtre ». « C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons, que nous sommes pour montrer que nous ne sommes ni des parties ni des phénomènes de la substance divine en Dieu, mais seulement des réalités en tant qu'il nous donne constamment l'être et qu'il contient tout en soi comme dans le fond primitif de tout être. L'être des choses finies ne possède donc pas la puissance de se maintenir dans l'existence par le fait de la création, mais il faut qu'elle leur soit encore et toujours assurée par la volonté libre de Dieu et il dépend absolument de lui de vouloir ou non nous accorder le bénéfice de son action conservatrice[1]. Mais ne résulte-t-il pas de cette explication qu'on doive, avec saint Justin, admettre que l'immortalité de l'âme a été concédée à titre de don, pour rester d'accord avec la doctrine des Pères sur la conservation du monde par Dieu ? Nullement. La nature de l'esprit reste

virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cesaret species omnis quae natura concideret. — 1. Aug. *De Gen. ad litt.* IV, 12, 23 : Neque enim tamquam substantia ejus sic in illo sumus, quemadmodum dictum est, quod habeat vitam in semetipso : sed utique cum aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et hoc est opus ejus, quo continet omnia, et quo ejus sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter, per quam dispositionem in illo vivimus et movemur et sumus. Unde colligitur, quod si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec vivemus, nec movebimur, nec erimus.

encore et toujours différente de celle des choses matérielles. Celles-ci comportent la matière comme un élément constitutif de leur substance et ils sont soumis à la dissolution, en tant que la matière est soumise à un perpétuel écoulement si elle n'est pas contenue par d'autres forces. L'esprit, au contraire, à cause de sa spiritualité et de son indépendance vis-à-vis de la matière, a été naturellement créé pour une vie impérissable et immortelle, de telle façon cependant que Dieu doit continuer à le maintenir[1] dans sa naturelle constitution.

§ 26

Saint Augustin et l'œuvre des six jours.

Les livres sur la Genèse que saint Augustin a composés dans un âge déjà avancé, contiennent tout au commencement une règle qui a son importance pour la théologie. A propos des questions scientifiques d'histoire naturelle qui ont quelque rapport avec le dogme, saint Augustin ne veut pas que les théologiens se prononcent d'une manière tranchante sans avoir étudié tout au long ces sciences. Car des opinions précipitées qui seraient inexactes ou qui ne correspondraient pas aux données de l'histoire naturelle portent préjudice à la foi et scandalisent les incroyants, car ceux-ci croient pouvoir, en s'autorisant de pareilles erreurs, justifier le jugement réprobateur qu'ils portent sur tout le contenu de la philosophie. Il veut donc procéder en toute circonspection à l'explication des premiers chapitres de la Genèse et employer autant l'interprétation allégorique que l'interprétation littérale.

1. Ibid.: Claret igitur, ne uno quidem die cessasse Deum ab opere regendi quae creavit, ne motus suos naturales quibus aguntur atque vegetantur, ut omnino naturae sint, et in eo quod sunt pro suo quaeque genere maneant, illico amitterent et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter. Cf. Ench. 27. *De civ. Dei* VII, 30. — 2. Ibid. I, 19, 39.

Le premier verset : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », désigne la création du monde spirituel et du monde matériel en général, tandis que l'expression « ciel » est là pour marquer les êtres spirituels, et l'expression « terre » pour la matière informe, et c'est pour celle-ci que, dans le verset suivant, a été employée l'expression « les eaux ». Augustin pense que la création d'un monde coïncide avec celle de l'autre, que les deux pouvaient à bon droit être compris dans le premier verset, parce que ce n'est pas seulement le monde matériel en tant que *materia informis* qui a été appelé tout d'abord à l'existence, mais aussi les esprits purs qui tout d'abord ont été « informés » *(informes)* par suite de la création et ont reçu leur forme proprement dite, c'est-à-dire la lumière et la vie de leur union surnaturelle à Dieu. Aussi le second verset, où il est dit que les ténèbres étaient sur l'abîme, se rapportait donc au monde spirituel.

Au troisième verset commence la création des divers êtres du monde matériel, l'application de la forme à la matière, ce qu'on appelle la seconde création, et aussi l'animation surnaturelle du monde des esprits dont Dieu devient la lumière par la grâce sanctifiante. Ici, dans la seconde création par conséquent, il est question de la parole de Dieu : « Et il dit et la lumière fut. » Dans ce mot, saint Augustin voit désigner le Logos, qui n'a pas encore paru dans la première création, mais qui commence à agir d'abord dans l'application de la forme à la matière, ensuite dans l'assimilation des créatures à Dieu et aux idées divines. L'œuvre de l'assimilation des créatures avec Dieu est à bon droit attribuée à celui qui est l'image de Dieu.

C'est seulement avec quelque obscurité que le Logos est indiqué comme principe créateur[1] au premier verset, dans le terme « commencement » et il n'apparaît comme Verbe divin qu'au troisième verset ; c'est que, dans le premier verset, il n'est pas encore question d'orner le monde, mais seulement

1. D'après l'*Apoc.* I, 8. Jean VIII, 25.

de le former [1]. Quant au Saint-Esprit, notre docteur le voit signalé dans l'esprit qui planait sur les eaux et aussi dans les mots : « Dieu vit que tout était bon », en tant que le Saint-Esprit s'est révélé dans la bonté des créatures, comme la bonté et l'amour personnifié de Dieu.

Quoique, d'après ce que nous venons de dire, saint Augustin distingue bien la première et la seconde création, il n'admet pas cependant que la matière informe ait existé quelque temps sans aucune forme ou qu'un intervalle de temps se soit écoulé entre la première et la seconde. Il nous est impossible de nous représenter comme réelle une matière dépourvue de toute forme ; Dieu lui-même ne pouvait pas la créer sans forme. Chronologiquement donc, l'application de la matière à la forme n'est pas postérieure à la création ; mais dans la pensée il nous faut cependant distinguer deux moments et, pour ce qui regarde la cause, placer un moment avant l'autre [2]. Et même le saint docteur n'exclut pas seulement ici la durée et la succession dans le temps ; il est même assez disposé à admettre que l'application de la forme à la matière s'est réalisée en un seul moment sur un simple signe du Dieu tout-puissant, parce qu'ainsi seulement on se forme l'idée la plus digne de la toute-puissance de Dieu.

Dans le quatrième livre, il aborde l'explication de l'œuvre des six jours ; il repousse tout d'abord l'idée des six jours solaires proprement dits, parce que d'après ce premier chapi-

1. Aug. *De Gen. ad litt.* I, 4, 9 : Fit autem Filii commemoratio quod etiam Verbum est, eo quod scriptum est : Dixit Deus. Fiat ! ut per id quod principium est, in sinu et exordium creaturae exsistentis ab illo adhuc imperfectae ; per id autem quod Verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo Creatori et pro suo genere imitando formam sempiterne atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille. — 2. Ibid. I, 15, 29 : Ita Creator Deus non priore tempore fecit informem materiam et eam postea per ordinem quarumque naturarum quasi secunda consideratione formavit : formatam quippe creavit materiam. Sed quia illud, unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est quam illud quod inde fit ; potuit dividere scriptura loquendi temporibus quod Deus faciendi temporibus non divisit.

tre de la Genèse, le soleil n'a été créé que le quatrième jour. Il incline donc à penser que l'écrivain sacré s'accommode seulement à l'intelligence des créatures, quand il nous représente la variété de la création dans une succession, alors que tout a peut-être été créé en un seul moment.

Il n'entend donc pas l'œuvre du premier jour, la création de la lumière, de la lumière matérielle, car celle-ci paraît attachée aux corps lumineux, au soleil et aux astres, mais de la lumière spirituelle ou de l'éclairement et de l'achèvement du monde des anges, c'est à dire de leur formation au sens surnaturel. Sur les mots de la sainte Écriture, matin et soir il présente une explication allégorique toute particulière, et il entend par soir le mode de connaissance propre aux esprits créés en tant que tels, particulièrement aussi celle que l'homme tient de sa nature *(cognitio vespertina)* et qui part de la considération du sensible et du fini pour s'élever au suprasensible; au contraire, le matin marque pour lui la *cognitio matutina* ou la connaissance des choses en Dieu.

L'œuvre du premier jour se résumait donc ainsi : Et il y eut un soir et un matin; ce fut le premier jour. Et non *vice-versa*, parce que les esprits purs ne se reconnurent d'abord qu'imparfaits dans leur simple état de créatures *(cognitio vespertina)* et qu'ensuite ils se seraient contemplés comme des êtres parfaits dans la lumière de Dieu qui les avait éclairés et parachevés : *cognitio naturalis*[1]. Ce second mode de connaissance beaucoup plus parfait est donc en même temps le commencement du jour suivant ou la connaissance des choses à créer en Dieu, et là-dessus survient par le perfectionnement de cette nouvelle addition à la création, la connaissance des choses que les créatures tirent de leur propre être créé, et cela représente le soir. Cette connaissance passe ensuite de nouveau à la *cognitio naturalis* pour louer Dieu et le bénir de ce qu'il a déjà créé et contempler de nouveau en Dieu les œuvres du jour suivant.

Le saint docteur croit trouver une base légitime à cette

1. Aug. *De Gen. ad litt.* IV, 22, 41.

explication dans ce fait que la *cognitio matutina* accompagnait naturellement chez les Anges la vision de Dieu qui leur est expressément attribuée dans la sainte Ecriture, et qui consiste proprement dans la contemplation des idées des choses en Dieu. Par contre, dans la sainte Ecriture, la vie du pécheur par opposition à celle des justes, la vie païenne par opposition à la vie chrétienne est appelée nuit et ténèbres, et c'est pour cela aussi que la connaissance imparfaite des choses, d'après leur propre nature, peut en comparaison des choses en Dieu et des idées éternelles, être appelée soir ou *cognitio vespertina*[1].

Sans doute, la vision de Dieu, que les Anges à l'état parfait ont reçu en partage, dure sans interruption et même dans la connaissance des choses, par leur propre nature finie, ils ne la perdent jamais complètement; on peut toujours cependant distinguer les deux modes de connaissance, et il faut au moins un instant avant que la connaissance des choses puisse par leur propre nature nous faire conclure à leur création.

Si Dieu a créé tout à la fois, comme pense saint Augustin, l'œuvre des six jours n'exprime donc que le travail de la connaissance, par lequel les esprits bienheureux ont contemplé et compris les choses créées d'après leur être fini et leurs idées, comparativement aux idées divines. S'il en est ainsi, pense saint Augustin, on s'explique qu'à la fin de l'œuvre du sixième jour, ou plutôt dans la mention du sixième jour où Dieu se reposa de ses œuvres, l'expression « Et il y eut un soir... » ne soit pas répétée. Car ce septième jour ne marquait pas autant le repos de Dieu après sa manifestion au dehors que le repos des créatures en Dieu, alors que les esprits bienheureux, après la science des choses qu'ils tiraient de leur vie même, et après la comparaison de cette connaissance avec la vision de Dieu, leur plus grand bien, avaient, d'après saint Augustin, reconnu en cette dernière d'autant plus clairement leur pleine félicité et étaient ainsi arrivés au

1. Ibid. n. 46.

plus parfait repos et à la béatitude [1]. Dieu ne s'est reposé de ses œuvres que dans la mesure où fut arrêtée tout au commencement la création de nouvelles espèces d'êtres. Ce qui s'est produit dans la suite, même ce qui est raconté au second chapitre de la Genèse, de la formation de la femme au moyen d'une côte d'Adam, se rattache à l'ornementation du monde et au développement des causes primordiales qui servaient de base à la création. Mais dans cette dernière hypothèse, notre saint docteur se laisse aller à des développements d'une difficulté peu commune. Ce qui est dit au premier chapitre de la création de l'homme, en tant que mâle et femelle au premier jour, ne doit se rapporter qu'aux causes primordiales qui ont servi de base à la première création, à l'aide desquelles Dieu, après l'ornementation et l'achèvement du monde qui exigèrent un certain temps, forma l'homme et y inspira un souffle de vie, c'est à dire l'âme immortelle qui, sans doute, avait été auparavant créée de rien en même temps que les Anges. Cependant il faut remarquer que saint Augustin attribue trop à ces causes primordiales ; à l'entendre, la transformation matérielle du monde et l'origine des diverses espèces d'êtres organiques en seraient dérivées sans l'intervention de la puissance créatrice de Dieu. Par là son opinion ne s'éloignerait guère de celle des matérialistes qui font venir l'homme du singe ou d'un mucus primitif. Cette opinion, saint Augustin la repousse expressément et il présente les causes primordiales dans le monde matériel, comme de simples causes potentielles, qui n'ont fait pour ainsi dire que fournir les matériaux pour l'origine des êtres individuels et encore non point d'elles-mêmes ou d'après leur cours naturel, mais seulement par suite de l'intervention de Dieu dans le monde. Cette cause potentielle, qui a agi pour l'âme d'Adam, n'était donc pas comme celle qui agit pour la mort du roi Ezéchias (Is. XXXVIII, 5) qui devait survenir, conformément aux causes existantes, si Dieu n'était pas intervenu avec sa puissance miraculeuse et n'avait retenu l'action de ces causes ;

1. Ibid. 25, 56.

elle doit être plutôt comparée aux causes qui prolongèrent la vie de ce roi ; de même l'action de ces causes existantes dans le monde fini ne se produirait pas, si Dieu n'intervenait pas avec sa puissance créatrice. La cause de la possibilité existait pour l'un et l'autre cas : pour la mort comme pour la prolongation de la vie; mais cette dernière vint à agir parce que Dieu l'avait voulue de toute éternité et la mit en exercice dans le temps. Pareillement — ainsi pense du moins le saint docteur[1] — la cause virtuelle du corps d'Adam a été établie dès le commencement du monde. Mais il est évident que saint Augustin n'a été acculé à de pareilles hypothèses que parce qu'il a regardé la première création comme parachevée et exécutée en un moment.

Beaucoup plus importante est la distinction entre ce que les créatures accomplissent avec les facultés et les capacités qui leur ont été departies dans la création et ce que Dieu peut produire par elles et avec leur coopération, par exemple dans la formation de la femme au moyen d'une côte d'Adam, et dans l'ordre surnaturel de la grâce. Nous retrouvons, en effet, cette même distinction dans la Scolastique, quand elle admet dans la nature humaine une simple cause de possibilité *(potentia obedientiae sive obedientialis)* pour l'union surnaturelle du corps et de l'âme et qu'elle considère comme cause agissante la libre volonté de Dieu. De beaucoup de causes qu'il opère, dit saint Augustin[2], Dieu tient les choses cachées en soi ; il ne les a pas placées dans les choses créées et il ne les met en œuvre que par cette Providence par laquelle il donne l'existence aux natures des choses, mais par celles au moyen desquelles il gouverne celles qu'il a créées par sa libre volonté. C'est là la grâce par laquelle les pécheurs eux-mêmes deviennent heureux.

Du reste, saint Augustin ne veut trouver dans le contenu du second chapitre de la Genèse, relativement à la formation de l'homme par Dieu, à la différence de la création des

1. *De Gen. ad litt.* VI, 18, 29. — 2. Ibid. IX, 18, 33 : Ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores.

choses inconscientes par simple parole créatrice, aucun indice de la dignité supérieure du corps humain. La dignité de l'homme, il la voit dans la ressemblance de son âme avec Dieu et pour le corps dans son attitude droite[1]. Il pense, en outre, que Dieu a créé Adam à l'état d'homme pleinement mûr[2].

§ 27

La doctrine des Pères de l'époque patristique relativement aux Anges.

La doctrine des Anges appartient à ces éléments de la foi, où apparaissent sensiblement les développements historiques du dogme ; ce que la sainte Écriture dit des Anges donne lieu sur bien des points à des doutes qui n'ont été résolus que peu à peu par l'étude répétée et intégrale des questions controversées ; d'autre part, entre la doctrine des Anges et les autres dogmes importants du Christianisme, il n'y avait pas de connexion assez intime pour qu'on eût pu tirer de là en toute sûreté une réponse à beaucoup de questions.

1. Qu'il y eût des Anges ou des êtres purement spirituels à côté du monde de la matière et de l'humanité ; aucun doute ne s'était élevé là-dessus. Pareillement on était pleinement d'accord dans l'Eglise pour penser que ces Anges étaient des créatures et avaient été appelés à l'existence comme les autres êtres finis. Quand saint Cyrille de Jérusalem dépeint la différence qui existe entre les esprits créés et l'esprit divin, il s'écrie[3] : « C'est de lui (du Saint-Esprit) qu'ont besoin Elie, Elisée, Isaïe parmi les hommes ; Michel et Gabriel parmi les Anges. Aucun des êtres créés ne l'égale en gloire, car tous les ordres des Anges et toutes leurs armées prises ensemble ne soutiennent pas la comparaison avec le Saint-Esprit. » Les Anges ne sont pas produits comme le Saint-Esprit par l'aspiration de l'Être divin, mais ils ont été créés

1. Ibid. VI, 12, 23. — 2. Ibid. 13, 23. — 3. Cyr. Hier. *Cat.* 16, 23.

de rien par la libre volonté de Dieu[1]. Quoique leur création ne soit pas, comme le suppose saint Basile[2], expressément mentionnée dans la Genèse, parce que l'écrivain sacré a seulement voulu nous montrer Dieu dans les œuvres de la création visible, ils ont été néanmoins créés de rien et sont des êtres finis et variables de leur nature.

Quelques Pères expliquent encore ce silence de la Genèse par ce fait que le monde des esprits a été créé avant le monde matériel[3], ou bien d'autres soutiennent que les Anges ont été appelés à l'existence[4] au moins avant les hommes, et saint Épiphane[5] pense qu'ils ont été créés tout au commencement avec le ciel et la terre.

Ce qui est vrai de la création en général, à savoir qu'elle a été exécutée par le Fils et achevée dans le Saint-Esprit, est vrai aussi de celle des Anges[6].

Dans leur nature, les Anges sont des êtres spirituels et ont été doués d'intelligence[7] et de liberté[8]. En ce qui concerne leur intelligence, elle est bien plus parfaite que celle des hommes, mais elle n'en reste pas moins à une distance infinie de celle de Dieu. Pour eux comme pour les hommes la nature divine et la génération du Fils sont donc inintelligibles et insondables[9]; pour eux aussi le domaine des actions futures libres dans le monde des hommes comme dans leur propre monde spirituel, reste donc un livre fermé, et s'ils ont parfois fait là-dessus des révélations, c'était uniquement par suite de

1. Greg. Nyss. *C. Eunom.*, lib. IV (Ed. Morelli II. Paris 1638), 538 (Migne, P. G. XLV, 629) : Οὕτωσὶ δὲ σκοπήσωμεν ὡς ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι τὴν κτίσιν φαμὲν τήν τε νοητὴν καὶ ὅση αἰσθητῆς ἐστι φύσεως... οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ πεποιηκότος οὔτε τὴν ἀγγελικὴν κτίσιν οὔτε τὴν ἐγκόσμιον πεπιστεύκαμεν. — 2. Bas. *De Spir. Sanct.* c. 16, § 38. Cf. Cyr. Alex. *C. Jul.* III (Migne, P. G. LXXVI, 649). — 3. Greg. Naz. *Or.* 38, 9, 10. — 4. Greg. Nyss. *Orat. catech.* c. 6 (Migne XLV, 28). — 5. Epiph. *Haer.* 65, 4. 5. — 6. Greg. Naz. *Orat.* 38, 9. Joa. Damasc. *De orth. fide* II, 3. — 7. Greg. Nyss. *De orat. dom. or.* IV (Morelli I, 743. Migne, P. Gr. XLIV, 1165) : Μεμέρισται πᾶσα ἡ λογικὴ κτίσις εἴς τε τὴν ἀσώματον καὶ τὴν ἐνσώματον φύσιν· ἔστι δὲ ἀγγελικὴ μὲν ἡ ἀσώματος, τὸ δὲ ἕτερον εἶδος ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι. — 8. Ibid. (Morelli I, 744. Migne XLIV, 1168). Voir d'autres passages chez *Kleinheidt*, *S. Gr. doctrina de Angelis* (Frib. 1860) p. 5. — 9. Cyr. Hier. *Cat.* XI, 11. Greg. Nyss. *C. Eun.* lib. I (Morelli II, 427. Migne XLV, 461).

communications divines particulières qui leur avaient été faites[1] à eux-mêmes. On ne trouve pas de renseignements plus précis sur leur intelligence chez les Pères grecs.

En ce qui concerne la liberté de la volonté, les Anges n'étaient pas dans l'état d'inébranlable affermissement dans le bien ; ils devaient faire leurs preuves et bien diriger le pouvoir qu'ils avaient originellement de choisir entre le bien et le mal. Sans doute ils ne sont pas revêtus d'une nature sensible et par là ils sont exempts de l'aiguillon de la concupiscence ; ils se tenaient en outre tout près de Dieu et ils étaient illuminés par la lumière divine ; « qu'ils ne fussent pas inébranlables, mais seulement difficiles à ébranler, j'en ai la preuve dans celui que son éclat faisait appeler Lucifer et qui, à cause de son orgueil, est transformé en ténèbres ; je l'ai aussi dans ces Anges, ses inférieurs qui, par leur abandon du bien, sont devenus les auteurs du péché et nous l'ont apporté à nous. ». Ainsi parle saint Grégoire de Nazianze[2].

L'immortalité est reconnue aux Anges par les Pères au même titre qu'à l'âme humaine[3]. Mais elle ne doit pas être confondue avec l'éternité de Dieu et elle consiste seulement dans une participation à la vie divine[4].

Mais sur la nature spirituelle ou sur la spiritualité des Anges, les Pères n'ont pas pu sitôt arriver à se faire une conviction décidée. D'un côté il était difficile de concevoir des êtres finis, limités, qui dussent être élevés au-dessus de la matière et, d'autre part, la sainte Ecriture elle-même, par des récits d'apparitions angéliques, semblait vouloir indiquer un étroit rapport entre les esprits purs et le monde matériel. Saint Cyrille n'attribue pas expressément des corps subtils aux Anges ; il dit[5] cependant que par esprit on désigne tout ce qui n'a pas un corps solide et grossier, que les vierges brilleraient

1. Bas. *De spir. S.* c. 16, § 38. — 2. Greg. Naz. 38, 9, 45, 5. Cf. Greg. Nyss. *C. Eun.* lib. I (Morelli II, 343. Migne XLV, 333). — 3. Greg. Naz. *Orat.* 29, 13. Bas. *C. Eun.* IV, 282. — 4. Greg. Nyss. *C. Eun.* lib. VIII (Morelli II, 640. Migne XLV, 796). — Cyr. Alex. *Thesaur. de Trinit. assertio* 20 (Migne LXXV, 345). — 5. Cyr. Hier. *Cat.* XVI, 16.

comme des anges[1] et il semble admettre que Gabriel a été vu par Daniel[2] dans son extérieur naturel.

Saint Basile pense[3] que leur substance est un souffle subtil ou un feu immatériel. Aussi ils apparaissaient comme attachés à des lieux et ils devenaient visibles, quand ils se montraient sous la forme de leurs propres corps à ceux qui s'étaient rendus dignes d'une telle faveur. Cependant il dit ailleurs[4] que la substance des Anges était simple et restait toujours dans l'état immuable et incorruptible où ils avaient été créés. Cela ne prouve pas péremptoirement que saint Basile crût à la spiritualité des Anges, puisque ce doit être une qualité exclusive de notre chair humaine ressuscitée que de rester toujours la même, impérissable et invariable. Il y a aussi peu de parti à tirer d'un autre passage[5] où il distingue les Anges des êtres matériels, par ce fait que ceux-ci seraient variables dans leur substance, tandis que les autres ne varieraient que dans leurs actes et dans leurs pensées.

Saint Grégoire de Nazianze ne veut pas décider s'il faut se figurer[6] les Anges comme des esprits intelligents, ou comme un feu matériel, ou comme quelque autre nature qui se rapprocherait de celles-ci; et cependant il dit ailleurs[7] que la nature des Anges est intellectuelle et dépourvue de corps (νοητὴν καὶ ἀσώματον).

Par contre, saint Grégoire de Nysse qui, sur quelques points, semble trop se rattacher à Origène, marque plus fortement la spiritualité des Anges. A la vérité, il les met en rapport avec la matière, quand il leur assigne pour habitation des corps célestes et des êtres inférieurs; mais pour le reste en ce qui concerne leur essence, il les oppose à la ma-

1. Ibid. XV, 23. — 2. Ibid. XII, 14; IX, 1. — 3. Bas. *De Spir. S.* c. 16, § 38: Ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν, ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ ἄυλον κατὰ τὸ γεγραμμένον· Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτου πυρὸς φλόγα· διὸ καὶ ἐν τόπῳ εἰσὶ, καὶ ὁρατοὶ γίνονται, ἐν τῷ εἴδει τῶν οἰκείων αὐτῶν σωμάτων, τοῖς ἀξίοις ἐμφανιζόμενοι. — 4. *Hom. in Ps.* 44, n. 1: Ἀλλ' ἐν ᾗπερ ἐξ ἀρχῆς ἐκτίσθησαν καταστάσει, ἐν ταύτῃ διαμένουσιν ἀκεραίας αὐτοῖς καὶ ἀτρέπτου τῆς συστάσεως σωζομένης. — 5. Ibid. c. 1. — 6. Greg. Naz. *Orat.* 38, 9; 28, 31. — 7. Ibid. 38, 9.

tière comme des substances sans corps [1]. Les Anges ne peuvent donc être perçus par les sens ; ils sont connus seulement par l'intelligence spirituelle [2] et pour la communication de leurs pensées ils n'usent pas entre eux de langage perceptible [3].

Il en est quelques-uns, il est vrai, qui, comme Théodore de Mopsueste dans son commentaire sur la Genèse, ont attribué à Dieu un langage perceptible, parce que si la sainte Ecriture ne signale pas le langage de Dieu dans le premier verset de la Genèse, alors qu'il n'existait pas encore d'êtres en dehors de Dieu, elle le mentionne au troisième, par conséquent dès que la parole de Dieu put être perçue par ses créatures. L'hérétique Philoponus attaque vivement là-dessus Théodore [4] et il conclut de là qu'il avait attribué aux Anges des corps matériels et un langage parlé. Théodore n'avait pas cependant expressément soutenu cela. L'opinion qu'il avait émise dans l'explication anthropomorphique du langage de Dieu était néanmoins inacceptable et saint Grégoire de Nysse remarque à ce sujet que les mots, *voir*, *entendre* et autres semblables, qui sont attribués à Dieu dans la sainte Ecriture, devaient être interprétés d'une façon qui convînt à la nature de Dieu [5].

Les Anges n'ont pas davantage de langage parlé pour se communiquer mutuellement leurs pensées. L'Apôtre parle, il est vrai, (I, Cor. 13), du langage des Anges et des hommes ; mais saint Jean Chrysostome remarque, dans son commentaire sur ses paroles, qu'on ne peut attribuer de corps aux Anges; car l'Apôtre n'a employé le mot « langage » que pour

1. Greg. Nyss. *De virg.* c. 4 (Migne XLVI, 348) : Τοῦτο δέ ἐστι τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν καὶ μιμεῖσθαι κατὰ τὸ δύνατὸν τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων πολιτείαν, ἐν ᾗ οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται. Cf. *De vita Moysis. In cantica cant. homil.* VII. *De orat. dominica or.* IV (Migne XLIV, 340, 912, 1165 sq.). *De vita Macrinae* (Migne XLVI, 966, 972). *C. Eun.* lib. I (Migne XLV, 341). — 2. *C. Eun.* lib. I (Migne XLV, 341). — 3. *Fragm. ex libro De cognitione Dei* (Migne XLVI, 1115). *C. Eun.* lib. XII (Migne XLV, 1041). — 4. Philop. *De mundi creat.* I, 22. Voir les passages de Petau, *De angelis* I, 12, 3. — 5. Greg. Nyss. *C. Eun.* lib. XII (Migne XLV, 981, 989).

désigner leurs rapports mutuels au point de vue spirituel. Les communications réciproques doivent se règler d'après la nature de ceux qui sont en relations mutuelles, et de même que Dieu doit communiquer avec les créatures d'une autre façon que les créatures avec Dieu, de même les créatures ont entre elles un mode de communication différent[1].

Ce sont les théologiens du moyen âge, par exemple saint Thomas[2], qui se sont les premiers demandé comment les Anges communiquaient ainsi entre eux et quels étaient leurs moyens de communications. Il était, en effet, admis que les pensées secrètes et les libres résolutions des hommes ne sont pas de leur nature actuellement connues des Anges, mais de Dieu seul. Ainsi même les Anges ne voient pas réciproquement leur intérieur; et pour se communiquer les décisions de la volonté, il leur est nécessaire d'agir auprès des autres pour leur manifester telle pensée ou telle autre [3]. Qu'il en soit ce qu'il pourra.

En attendant, on peut se demander si les Anges ont un corps, et ceci nous paraît avoir été nié par saint Grégoire de Nysse plus nettement que par les autres Pères grecs. Il désigne, en effet, les Anges, non seulement comme dépourvus de corps (ἀσωμάτους) ou indépendants de la matière (ἀΰλους), et par là on pouvait entendre une simple exemption de la matière grossière, mais aussi comme des êtres intelligents et intelligibles (νοερούς καὶ νοητούς), c'est-à-dire comme capables de connaître par l'intelligence spirituelle et aussi d'être connus des créatures par la seule intelligence et inaccessibles aux sens.

Et, en vérité, leur nature nous est représentée comme non mêlée de matière; car l'homme, nous est-il dit, est semblable aux Anges par son âme raisonnable et c'est seulement par elle qu'il leur ressemble et participe à leur nature[4].

1. Greg. M. *Moral.* II, 7, 8. (ed. Maur.) : Aliter loquitur Deus ad Angelos; aliter Angeli ad Deum; aliter Deus ad Sanctorum animas; aliter Sanctorum animae ad Deum; aliter Deus ad Diabolum; aliter Diabolus ad Deum. — 2. S. Thom. I, q. 107, a. 1. — 3. Cf. Petavius l. c. I 12 — 4. Greg. Nyss. *De Trin. ad Eustath.* (Migne XXXII, 683 sq.) : Τῷ δὲ

C'est de la même façon que saint Maxime explique ces attributs des Anges. « En tant qu'êtres immatériels, dit-il, ils sont connus par l'entendement et en tant qu'êtres intelligents ils connaissent par une illumination d'en haut [1] ».

Seulement, il faut aussi remarquer que Maxime assigne encore le même attribut « d'être intellectuel et intelligent », νοερός, à l'âme humaine et, d'autre part, il accorde même aux Anges la qualité de λογικός (*rationalis*), qui désigne le pouvoir de connaître par le raisonnement et caractérise l'homme comme tel [2].

L'attribut « intellectuel » (νοερός) et « intelligible » (νοητός) se rencontre aussi, il est vrai, chez des Pères qui, en d'autres endroits, font penser que les Anges sont pour eux doués de corps subtils [3]. Cependant Grégoire de Nysse s'abstient de ces qualifications [4].

Le titre d'être sans corps est souvent donné par les Pères aux Anges. Mais la portée de ce titre est affaiblie par ce fait que plusieurs appellent les Anges « intellectuels, immatériels et incorporels », tout en affirmant qu'en comparaison de Dieu [5] ils doivent être regardés comme des êtres corporels [6]. En général, plusieurs Pères professent que Dieu seul est incorporel [7]. Mais il ne faut pas manquer de regarder en quel

νοερῷ τε καὶ ἀειδεῖ συνῆπταί πως πρὸς τὴν ἀγγελικήν τε καὶ ἀσώματον ζωήν ἡ τῆς ψυχῆς ἡμῶν κατασκευή. Cf. *Orat. catech.* c. 6 (Migne XLV, 25) : Ἡ μὲν γὰρ νοητὴ φύσις ἀσώματόν τι χρῆμά ἐστι ἀναφὲς καὶ ἀειδεον. — 1. Max. *Scholia ad cap.* 4, § 1. Dionysii. *De divin. nomin.* (Migne IV, 240) : Διὸ νοοῦνται μὲν ὡς ἄϋλοι· νοοῦσι δὲ τὰ ὄντα ὡς νόες ἀσώματοι καὶ ὑπερκόσμιοι ἄνωθεν ἐλλαμπόμενοι. — 2. Ibid. ad c. 7, § 2. Dionysii. *De divin. nomin.* (Migne CXXX, 205). — 3. *Maximus apud Euth. Zigab. panopl. tit.* 6 (Migne CXXX, 205). — 4. Ainsi saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* 38, 9 et *De Virg. carm.* I, vers. 48) appelle les Anges des êtres simples et intellectuels (ἁπλοῖ τε νοεροίτε). — 5. Petau en cite plusieurs en d'autres endroits : *Eus. Caes.* Demonst. 8, p. 235 ; *Epiph. Haer.* 26 n. 13, qui nomme au moins le diable un esprit impur sans corps ; Joa. Chrys. *Ad Stagirium* I, c. 2 (Migne XLVII, 427 ; Cyr. Alex. *In Joa.* lib. 4 (Migne LXXIII, 564). — 6. Joa. Damasc. *De orth. fide* II, 3: Ἄγγελος τοίνυν ἐστὶν οὐσια νοερὰ ἀεικίνητος, αὐτεξούσιος, ἀσώματος... ἀσώματος δὲ λέγεται καὶ ἄϋλος ὅσον πρὸς ἡμᾶς· πᾶν γὰρ συγκρινόμενον πρὸς Θεὸν τὸν μόνον ἀσύγκριτον παχύ τε καὶ ὑλικὸν εὑρίσκεται. — 7. Cyr. Alex. *In Joa.* lib. IX (Migne LXXIV, 220). Hil. *In Matth.* c. 5, 8. Amor. *De Abraham*

sens ils attribuent à tous les êtres créés une substance corporelle. Car quand les Pères appellent Dieu exclusivement un être incorporel, ils veulent exprimer par là son ubiquité et son immensité, et veulent n'attribuer aux êtres finis, même aux Anges, qu'un mode d'existence dans l'espace. C'est ce que plusieurs indiquent expressément [1] et cette opinion est déjà formulée dans Tertullien. Une circonstance particulière a contribué à en déterminer plusieurs à attribuer à cette opinion une certaine autorité dogmatique. Un certain Jean de Thessalonique avait soutenu dans un dialogue que les Anges, en raison de leur substance corporelle subtile et éthérée, pouvaient être représentés par des images. Ce passage fut lu au septième concile œcuménique de 787 par le patriarche Tarasius et il en fut tiré quelques conclusions. Voici, en effet, quelques remarques qui furent faites, comme on le voit d'après les actes de ce concile : « Ce Père montre que même les Anges doivent être figurés, car ils sont enfermés dans l'espace et ont apparu à plusieurs sous une forme humaine. Le saint concile (ainsi lit-on dans les actes) partagea cet avis ». Il faut bien remarquer que les Pères de Nicée ne donnèrent leur approbation qu'à la conclusion que le Patriarche tirait de ce passage, mais ils n'avaient rien dit des prémisses.

De tout cela il résulte que, à l'époque patristique, il n'existait pas encore d'opinions bien arrêtées sur la spiritualité des Anges. Cependant quelques Pères de l'Eglise latine s'expriment en toute clarté, par exemple, saint Jérôme, quand dans sa lettre à Avitus il accuse Origène d'erreur pour avoir donné aux démons, après leur péché, des corps éthérés, ou saint Léon, quand dans sa lettre à Turibius, il écrit qu'il est de vraie foi catholique de reconnaître comme bonne la substance de toutes les choses créées, soit spirituelles, soit corporelles

II, 8, 58 (ed. Maur) : Nos autem nihil materialis compositionis immune atque alienum putamus praeter illam solam venerandae Trinitatis substantiam, quae vere pura ac simplex sincerae impermistaeque naturae est. Cf. *Gennad.* De eccl. dogm. c. 11. 12. — 1. Hil. l. c. Joa. Dam. *De orth. fide* II, 3. Greg. M. *Moral.* II, 3.

(omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporearum). Cette façon d'envisager tout le monde fini, même les contrastes qui, existant entre le monde spirituel et le monde matériel, se confondent chez l'homme dans l'unité, est bien celle qui peu à peu a fini par prévaloir de plus en plus nettement dans la théologie, et c'est elle qui a fait prendre l'un des termes opposés de ce monde, le royaume des Anges, comme formant un contraste parfait avec l'autre, c'est-à-dire comme le royaume du spirituel.

3 Suivant que les Anges étaient considérés comme de nature spirituelle ou comme composés d'esprit et de matière, leurs rapports avec l'espace étaient conçus tout différemment. Ceux qui revendiquaient pour les Anges un corps éthéré devaient expliquer ses rapports avec l'espace comme ceux de l'âme humaine et de l'espace. « Leur substance est de l'éther, dit saint Basile [1] ; ils sont donc dans l'espace et apparaissent à ceux qui en sont dignes avec leur propre corps [2] ». D'autres Pères, qui semblent leur avoir attribué une nature purement spirituelle et dépourvue de matière, les regardent comme des êtres circonscrits par l'espace [3]. Ainsi saint Jean Damascène attribue aux Anges un mode d'existence localisé dans l'espace, une circonscription dans l'espace. Ils sont, dit-il, dans le ciel et c'est de là qu'ils sont envoyés quand ils doivent apparaître sur la terre [4]. Il distingue cependant leur constitution de celle des choses matérielles, car ils doivent se trouver dans les espaces intelligibles. Ce qu'il a prétendu entendre par là, il l'explique lui-même : Ils ne sont pas, dit-il, étendus dans l'espace avec trois dimensions ; ils ne peuvent pas cependant se trouver en plusieurs endroits à la fois,

1. C. 6. — 2. Bas. *De Spir. S.* c. 16, § 38. — 3. Greg. M. *Moral.* II, 33 : In hoc est nunc natura angelica a naturae nostrae condicione distincta, quod nos et loco circumscribimur et caecitatis ignorantia coarctamur. Angelorum vero spiritus loco quidem circumscripti sunt ; sed tamen eorum scientiae longe super nos incomparabiliter dilatantur. — 4. Joa. Dam. *De orth. fide* II, 3 : Περιγραπτοὶ εἰσι· ὅτε γάρ εἰσιν ἐν οὐρανῷ, οὐκ εἰσιν ἐν τῇ γῇ, καὶ εἰς τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀποστελλόμενοι οὐκ ἐναπομένουσιν ἐν τῷ οὐρανῷ.

et ils sont attachés par leur action en un endroit déterminé[1].

Ces deux propriétés de ce mode d'existence ont été établies aussi par les théologiens du moyen âge. C'est à peu près de cette opinion que s'approchait l'hérétique Philoponus, qui attaquait Théodore de Mopsueste et Théodoret, pour avoir assigné aux Anges une existence limitée dans l'espace et placée entre le ciel et la terre, en se fondant sur ce principe que les Anges, sans cette délimitation spatiale ne pouvaient pas être dénombrés. Il n'y avait de délimitation chez les Anges que pour leurs forces et leur action (κατὰ δύναμιν). Cependant on dénombrait bien les personnes de la sainte Trinité, sans qu'il fût nécessaire qu'elles fussent délimitées dans l'espace. Mais Philiponus ne distingue pas moins la façon d'exister dans l'espace propre à l'esprit humain de celle qui est spéciale aux Anges. Le premier est, par sa substance même, (σχετικῶς ἢ κατὰ συμβεβηκὸς), attaché au corps ; mais l'ange n'est attaché que par son opération (κατὰ ἐνέργειαν) à un espace déterminé. Saint Thomas s'est exprimé plus tard de la même manière ; lui aussi, il attribue aux Anges une existence dans l'espace, mais seulement *definitive*, non *circumscriptive*.

Avec cette question de l'existence des Anges dans l'espace au sens indiqué, il fallait résoudre celle de leur impénétrabilité mutuelle, puisque l'ange, s'il ne peut se trouver dans plusieurs endroits à la fois, n'a pas non plus la force de pénétrer les autres créatures spirituelles. Une telle puissance n'appartient qu'à Dieu, quoique saint Grégoire de Nazianze[2] veuille l'étendre jusqu'à tous les êtres purement spirituels.

4. En ce qui concerne le nombre des Anges, les saintes Ecritures indiquent déjà (Dan. VII, 10 ; Apoc. V, 11) qu'il est très considérable. Parmi les Pères, c'est saint Hilaire[3] qui a donné un nombre déterminé, en expliquant la parabole du bon pasteur qui quitte les quatre-vingt-dix-neuf brebis pour

1. Joa. Dam. *De orth. fide* II, 3 : Ἀλλὰ τῷ νοητῶς παρεῖναι καὶ ἐνεργεῖν, ἔνθα ἂν προσταχθῶσι, καὶ μὴ δύνασθαι κατὰ ταὐτὸν ὧδε κἀκεῖσε εἶναι καὶ ἐνεργεῖν. — 2. *Orat.* 45, 6 sq. (Migne, P. Gr. XXXVI, 629 sq.). — 3. *In Matth.* c. 18.

courir après celle qui s'est égarée dans le désert. D'après son interprétation, l'unique brebis perdue représentait le genre humain relativement au grand nombre des Anges ; le genre humain constituait donc pour lui la quatre-vingt-dix-neuvième partie. Il est suivi dans son explication par saint Ambroise [1] et saint Grégoire de Nysse [2].

Denys, le pseudo-Aréopagite, les déclare [3] innombrables, car leur multitude ne pourrait être comptée par les hommes, mais seulement par les Anges ; ils dépassent de beaucoup les chiffres habituels de milliers et de millions appliqués aux choses matérielles. Saint Thomas est de cet avis. D'autres, au contraire, ont pensé que le nombre des Anges tombés devait être remplacé par le nombre des hommes prédestinés au bonheur du ciel et ils déterminaient par là le rapport qui existait entre le nombre des Anges et celui des hommes.

5. Comme Dieu au début n'a pas établi l'homme dans l'état de nature, mais l'a fait pour une destinée surnaturelle et l'a, en conséquence, pourvu de la grâce sanctifiante, les Pères concluent de là que les Anges ont été confirmés dans la grâce. Saint Basile établit un parallèle entre la bonté essentiellement inhérente au Saint-Esprit et la bonté des Anges ; il présente cette dernière comme survenant à la nature, amissible et partant accidentelle et constituant une surélévation de la nature. « Car, dit-il, tu n'appelleras point variable la nature du Saint-Esprit, si tu considères la nature de la puissance ennemie qui est tombée du ciel comme un éclair et a perdu la vie ; elle n'avait en effet qu'une bonté accidentelle, et un changement a été la conséquence de l'abus de cette liberté. Lorsqu'elle sortit de l'unité et qu'elle dépouilla la dignité angélique, elle fut, à cause de son caractère, appelée le diable (διάβολος, calomniateur) [4] ». Chez l'homme, les Pères distinguent habituellement en toute justesse sa ressemblance avec Dieu et son état surnaturel d'enfant de Dieu : celui-ci nous est accordé par la

1. L. 7, 210, *in Luc.* ad c. 15. — 2. Greg. Nyss. *C. Eun.* XII (Migne XLV, 889). — 3. *De cael. Hier.* c. 14. — 4. Bas. *Ep.* 8, § 10 (Migne P. Gr. XXXII, 263).

grâce et est compris dans notre rédemption par le Christ, mais il n'appartient nullement à notre nature[1]. La même différence était à faire chez les Anges. C'est dans saint Augustin que nous la rencontrons le plus nettement. D'après saint Basile aussi, c'est le Saint-Esprit qui est le principe de la vie surnaturelle pour les Anges, et ceux-là seuls qui ont subi l'épreuve et ont librement persévéré dans le bien restent unis à ce centre de l'unité qui rapproche tout et produit en tout l'ordre et l'harmonie; au contraire, si on prétendait seulement par la pensée éloigner le Saint-Esprit, on perdrait toute véritable vie et on tomberait dans une vie sans règle et sans ordre [2].

Saint Grégoire de Nazianze n'admet pas dans les Anges une aussi grande propension au péché que dans les hommes et il fonde cette opinion sur ce que, étant plus parfaits, ces Anges s'approchent davantage de Dieu et reçoivent, pour ainsi dire, les premiers rayons de ce soleil qui éclaire et réchauffe tout, à savoir de Dieu. Mais qu'il n'ait pas eu en vue ici l'état naturel des Anges, cela résulte des remarques qu'il ajoute : les Anges, dit-il, n'ont pas été immobiles dans le bien, comme on peut le conclure de la chute de Lucifer et de ceux qui ont perdu la vie avec lui [3]. En un autre passage, les Anges ne sont pas seulement représentés comme des êtres qui ont reçu en eux les premiers rayons de la gloire divine, mais comme des êtres qui, par là même, sont devenus des rayons et qui, outre cette illumination, ont reçu la paix et les plus intimes relations avec la sainte Trinité [4].

Il va sans dire, d'après ce que nous venons de rapporter ici, que les Anges ont reçu une plus grande quantité de grâce que les hommes; d'autres Pères se prononcent très expressément là-dessus [5].

1. Cf. quelques passages plus haut, §§ 9, 10 sqq. — 2. Bas. *De Spir. S.* c. 16, § 38 : Ὡς ἐὰν ὀφέλῃς τῷ λόγῳ τὸ πνεῦμα, λέλυνται μὲν ἀγγέλων χορεῖαι, ἀνῄρηνται δὲ ἀρχαγγέλων ἐπιστασίαι, συγκέχυται δὲ τά πάντα, ἀνομοθέτητος, ἄτακτος, ἀόριστος αὐτῶν ἡ ζωή. — 3. Greg. Naz. *Orat.* 38, 9 (Migne, P. Gr. XXXVI, 320 sq. Cf. 45, 5, Migne, p. 629). — 4. Ibid. 6, 12, 13 (Migne, P. Gr. XXXV, 737 sq). — 5. Ambr. *De Spir. S.* Ic. 7, § 83 : Si qui putant non esse spiritalem in angelis sanctitatem, sed aliam quandam gratiam suae

Que les corps, en tant qu'esprits célestes, aient en propre la liberté comme l'intelligence et qu'en vue de cela une épreuve ait été nécessaire pour eux, c'est là une doctrine sur laquelle aucun doute ne s'est jamais élevé. Mais s'il s'agit de préciser davantage, de dire quand cette épreuve a eu lieu, combien elle a duré, comment parmi les Anges il s'en est trouvé qui ont subi cette épreuve avec constance et sont restés inébranlables dans le bien, et comment d'autres sont tombés dans le mal, il y a eu là-dessus les opinions les plus diverses. Plusieurs Pères n'assignaient aucun terme déterminé au temps de cette épreuve des Anges. Si on était d'accord à dire que quelques Anges, notamment le chef des mauvais esprits, s'étaient révoltés contre Dieu avant la chute de l'homme dans le paradis terrestre, on expliquait diversement la possibilité de la chute, même dans la suite des temps. Plusieurs ont suivi les Pères anténicéens dans leur opinion sur les relations charnelles des Anges avec les enfants des hommes à l'époque antérieure au déluge. Sans se rattacher à cette opinion, saint Cyrille soutenait néanmoins que le démon, tout au commencement, en avait entraîné beaucoup dans sa chute et il est d'avis que les bons Anges, encore aujourd'hui, tombent dans des péchés véniels et peuvent en obtenir la rémission par les mérites du Christ. Il semble avoir été amené à cette opinion par des passages de la sainte Ecriture (Eph. III, 10, Col. I, 20), d'après lesquels le mérite de la rédemption doit profiter, non seulement à la terre mais aussi au ciel. Ou bien il peut aussi avoir eu devant les yeux les passages des écrits des anciens Pères où il était dit par eux que Dieu seul était sans péché et que toutes les créatures étaient changeantes et disposées au bien [1] comme au mal [2]. Comment cette pos-

proprietate naturae, hi inferiores profecto angelos hominibus judicabunt... Sed cum angeli hominibus in adjumentum descendant, intellegendum est, quod creatura quidem superior angelorum sit, quae plus recipit gratiae spiritalis, ejusdem tamen et erga nos et illos munus auctoris sit. Cf. Cyr. Alex. lib. 2, *in Joa.* c. 5 (Migne LXXIII, 305). — 1. Cyr. Hier. *Cat.* 2, 4. — 2. Cf. Tert. *De anima* 41. Clem. Alex. *Paed.* I 2. Orig. *Hom.* 3, *in Cant.* Athan. *Orat.* II, 6.

sibilité de pécher pouvait-elle s'unir avec la vision de Dieu, puisque cette vision leur avait été accordée comme récompense de leur persévérance dans le bien? Or, les saintes Écritures ne laissent aucun doute sur cette vision par les bons Anges. Saint Cyrille lui-même n'en doute pas; seulement il n'a pas dû remarquer l'impossibilité de réunir les deux états.

Nous ne serons guère mieux renseignés sur cette question par les paroles de saint Basile [1], ni par celles de saint Grégoire de Nazianze [2]; car les deux se bornent à attribuer aux Anges en général un grand attachement au bien; ils les appellent des êtres difficiles à mouvoir (δυσκίνητοι), sans bien distinguer à cette occasion l'état d'épreuve de celui de la béatitude. Maxime, le traducteur du pseudo-Aréopagite, pense qu'il ne faut pas reconnaître la possibilité de pécher aux Anges les plus rapprochés de Dieu, mais seulement aux esprits inférieurs et imparfaits [3]. Saint Jean Damascène s'exprime résolument sur ce point, quand il attribue aux Anges, en tant qu'esprits raisonnables, la liberté, et qu'il fait après l'épreuve transformer cette liberté chez les bons Anges par la grâce de Dieu en une nécessité du bien [4]. Que saint Augustin ait soutenu la même doctrine : c'est ce que nous allons voir dans ce qui suit. D'autres Pères encore enseignèrent la même doctrine, par exemple saint Prosper [5] et saint Grégoire le Grand, qui trouve que si les Anges sont inébranlablement confirmés dans le bien, cela tient à leur vision de Dieu [6].

Relativement aux Anges tombés, parmi les Pères presque aucun ne doutait que leur épreuve ne se fût bornée à un cas unique, passager, qu'ils n'eussent perdu sans retour la

1. *In Ps.* 32, p. 203. — 2. *Orat.* 38, 9. — 3. Ad c. 11 de cael. Hier. — 4. Joa. Dam. *De orth. fide* II, 3 : Δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν, ἀλλ' οὐκ ἀκίνητοι· νῦν δὲ καὶ ἀκίνητοι, οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι, καὶ τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προσεδρείᾳ. — 5. Juliani Pom. de vita contempl. I, 3 (Append. ad Prosp. opp. [Paris, 1711] p. 6) : Divino justoque judicio actum est, ut, quae fuit cum Deo suo manendi voluntas, fieret permanendi voluntaria felixque necessitas. — 6. *Moral.* V, 38, 68 : Natura angelica, etsi contemplationi auctoris inhaerendo in statu suo immutabiliter permanet, eo ipso tamen, quo creatura est, in semetipsa vicissitudinem mutabilitatis habet.

grâce et la correction et qu'ils ne fussent déjà voués à une damnation éternelle. Saint Cyrille de Jérusalem, qui laissait subsister pour les bons Anges la possibilité de tomber dans des péchés véniels, se prononce très nettement pour l'éternité des peines de l'enfer infligées aux Anges déchus [1]. D'autres Pères donnent les motifs pour lesquels les mauvais Anges étaient incapables d'une rédemption. Quelques-uns soutiennent [2], par exemple, que Dieu pour les punir leur a refusé la grâce de la conversion; d'autres disent qu'ils étaient tombés trop bas et étaient devenus incapables de la grâce, tandis que l'homme était tombé plutôt par faiblesse en cédant à la sensibilité inhérente à son état matériel et c'est pour cela qu'il était resté capable de conversion [3].

Parmi les Pères de l'âge patristique, il en est un seul qui s'est trop attaché aux opinions philosophiques d'Origène, qui n'a admis que des peines médicinales pour le péché; pour les Anges déchus, comme pour les hommes morts en dehors de la grâce, il n'a établi qu'un châtiment temporaire, que suivrait la conversion et la purification finale de toutes les créatures, c'est saint Grégoire de Nysse : « Pour ce qui est, dit-il [4], arrivé à notre méchant ennemi, on ne peut pas douter que cela ne soit juste et salutaire, pourvu qu'il en vienne seulement à sentir un bienfait en lui-même. Il en est, en effet, maintenant pour lui comme pour ceux qui pour guérir sont taillés et brûlés; ils sont irrités contre leur médecin parce que la douleur de la taille les torture; mais quand, par ce moyen, ils ont retrouvé leur santé et que la douleur de la brûlure est passée, ils en savent gré à ceux qui ont ainsi pris soin d'eux. Ainsi en sera-t-il tout d'abord, quand après un long espace de temps, le mal sera éloigné de la nature à laquelle il était mêlé et avec laquelle il avait grandi; toutes les créatures témoigneront d'une seule voix leur reconnaissance, et ceux qui ont trouvé leur châtiment dans la purification et

1. Cat. 4, 1. — 2. Fulgentius, *De fide ad Petrum* c. 3. — 3. Joa. Dam. *De orth. fide* II, 11. — 4. Greg. Nyss. *Orat. catech.* c. 26; cf. c. 35 (Migne XLV, 69 et 92).

ceux qui dès le début se sont trouvés n'ayant nul besoin de purification ». Saint Grégoire enseigne la même chose dans son ouvrage *sur l'âme et la résurrection*[1]. Petau cite[2] encore quelques passages de divers Pères, par exemple de saint Jérôme dans son commentaire sur Isaïe [3] et de saint Ambroise qui s'expriment inexactement, au moins sur l'éternité des peines. Ainsi ce dernier semble admettre que les peines éternelles sont réservées aux Anges tombés et aux infidèles seuls. Quant aux chrétiens, s'ils péchaient, ils devaient être purifiés par l'action d'un feu temporaire et reçus après dans le ciel.

En dehors de là, la doctrine qui soutenait que les mauvais Anges avaient perdu sans retour la grâce, avait l'autorité d'un dogme chez tous les Pères[4].

7. Pour ce qui est du genre de péché qui avait fait perdre aux Anges la grâce et l'espoir du ciel. C'était dans l'antiquité une opinion très répandue que plusieurs s'étaient précipités dans les voluptés charnelles et qu'ils étaient ces « fils de Dieu » (Gen. VI, 2) qui s'étaient unis aux filles des hommes et avaient engendré la race des géants. Philon [5] affirme que plusieurs manuscrits traduisaient l'expression « fils de Dieu » par « anges de Dieu », ἄγγελοι Θεοῦ, et lui aussi il voit en eux des démons. Des Juifs cette explication passa aux chrétiens et chez les Pères anténicéens elle se retrouve partout, depuis Justin dans sa première apologie, jusqu'à saint Cyprien et à Lactance ; même à l'époque patristique, cette opinion trouvait encore des partisans comme saint Ambroise, et c'est elle manifestement qui a fait supposer que les Anges avaient un corps [6].

Les Pères de l'époque postnicéenne étaient presque tous

1. *De anima et resurr.* (Migne XLVI, 72, 104). — 2. *De angelis* III, 7, 9 sqq. — 3. Cat. 14, 20. — 4. Cf. Greg. Naz. *Carm.* lib. I, s. 1. n. 7 : De substantiis mente praeditis v. 54 sqq. (Migne XXXVII, 443 sqq.) : *Orat.* 16, 15. Basil. *Hom. in Ps.* 33. *in Ps.* 34. Fulg. *De fide ad Petrum* c. 43. Leo. *Sermo* 4 : De collectis. — 5. De Gigantibus (ed. Francof. 1691) p. 284 sq. — 6. *Expos. in Ps.* 118, § 58 : *De Noe et Arca* c. 4.

opposés à cette hypothèse. Saint Jean Chrysostome[1] la combat comme un mythe qui ne pouvait se concilier avec la nature spirituelle des Anges et de plus reculait à ses yeux la chute des Anges à une époque où, d'après l'enseignement de la sainte Ecriture, elle ne pouvait plus avoir lieu et surtout parce qu'elle n'avait aucun point d'appui dans la sainte Ecriture. Il en fut de même de saint Augustin, de Théodoret et d'autres. Il n'y avait pour eux diversité d'opinion que quand il s'agissait de déterminer la nature du péché des Anges; le désaccord venait principalement de ce que les uns croyaient à un péché d'envie, les autres à un péché d'orgueil. Lactance et saint Grégoire de Nysse, entre autres, s'accordaient pour attribuer à l'envie le premier péché des Anges[2]; pour eux[3], le démon était devenu jaloux de la dignité de l'homme et s'était, à cause de cela, détourné de Dieu.

La plupart des autres Pères trouvaient, avec raison, l'origine du péché de Satan dans son orgueil; il se serait refusé à accepter vis-à-vis de Dieu un état de soumission, il aurait prétendu s'égaler à Dieu[4]. A cet orgueil se rattachait sans doute aussi l'envie à l'égard de tout ce par quoi Dieu est honoré et du bien départi aux autres créatures[5].

8. Dans le monde des esprits purs, il y a autant de variété et de différence que dans le règne de la nature. L'Apôtre parle (Eph. I, 21 et Col. 1, 16) des divers rangs des Anges, sans indiquer cependant qu'il prétend, dans les noms qu'il cite, désigner toutes les classes d'Anges. C'est à ces dénominations que se tinrent la plupart des Pères et ils combinèrent parfois avec elles divers autres noms qui se présentent dans la sainte Ecriture : Anges, Archanges, Chérubins et Séraphins. Le nombre de ces classes n'est donc pas cons-

1. *Hom.* 22 *in Gen.* (Migne LIII, 187 sq). — 2. *Inst.* II, 8. — 3. *Orat. cat.* 6 (Migne XLV, 28). — 4. Athan. *Orat. de virginitate* c. 5 (Migne XXVIII, 257. Eus. *De praep.* ev. VII, 193. Greg. Naz. *Carm.* 7, lib. I, s. 1, v. 56-60 (Migne XXXVII, 443); *Orat.* 38, 9. Διὰ τὴν λαμπρότητα ἑωσφόρος, σκότος διὰ τὴν ἔπαρσιν καὶ γενόμενος καὶ λεγόμενος. Hier. *In Ezech.* cap. 28, v. 16 (Migne XXV, 273). Cyr. Alex. *Comm. in Is.* lib. II, tom. II (Migne LXX, 377). — 5. Leo, *Sermo* 4. Greg. *M. Pastor P.* III, c. 11.

tant[1] chez les Pères; quelques-uns en citent cinq, d'autres sept, d'autres huit ou neuf et ils déclarent quelquefois expressément, par exemple saint Jérôme[2], que l'Apôtre n'épuisait point leur nombre, ou même, comme saint Jean Chrysostome[3], que ce nombre est infini.

Le premier qui ait produit l'opinion théologique des neuf chœurs des Anges est le pseudo-Aréopagite Denis, dans son écrit sur « la céleste hiérarchie ». Par ce mot, il entend, d'après l'explication qu'il en donne, l'ensemble des puissances chargées d'assurer le service de Dieu, en tant qu'il a pour but de nous rendre semblables à Dieu par notre science et par notre conduite[4]. Il admet donc pour les Anges d'abord trois hiérarchies ou rangs hiérarchiques, et il compte pour chaque hiérarchie trois chœurs ou rangs inférieurs. A la première ou à la plus élevée appartiennent les séraphins, les chérubins et les trônes, à la seconde les dominations (κυριότητες), les Puissances (δυνάμεις) et les Vertus ('εξουσίαι), à la troisième les Principautés ('αρχαί), les Archanges (ἀρχάγγελοι) et les Anges[5].

Les fonctions de ces divers rangs hiérarchiques sont envisagées de la même façon que dans l'Église et, conformément à sa théologie mystique, répartis en chœurs. Comme le culte divin a pour but de rendre les créatures semblables à Dieu et que cette ressemblance s'opère par trois

1. Cf. ces passages chez Petau, loc. cit. l. II, c. 1. — 2. *Comm.* ad c. 1, v. 21 ad *Eph.* (Migne XXVI, 461) : Nunc quaerendum, ubi Apostolus haec quatuor nomina, principatum loquor, et potestatem, virtutem et dominationem scripta repererit, et in medium unde protulerit. Neque enim fas est eum, qui divina lectione fuerat instructus, aliquid locutum putare, quod in sanctis voluminibus non habetur. Arbitror itaque, illum aut de traditionibus Hebraeorum ea, quae secreta sunt, in medium protulisse; aut certe, quae quasi juxta historiam scripta sunt, cum intelligeret legem esse spiritualem, sensisse sublimius : et quod de regibus atque principibus, ducibus quoque, tribunis et centurionibus, in Numeris et in Regnorum libris refertur, imaginem aliorum principum, regumque cognovisse : quod scilicet in caelestibus sint principatus, sint potestates, sint dominationes atque virtutes et cetera ministeriorum vocabula, quae nec nos possumus nominare nec ipsum Paulum puto, etc. — 3. *Hom.* II, c. 4 : De incompr. (Migne XLVIII, 714). — 4. Ps.-Dion. *De cael. Hier.* c. 3. — 5. Ibid. c. 6.

degrés, à savoir par la purification, l'illumination et la perfection (κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις), les fonctions hiérarchiques se répartissent en trois rangs ou classes et les rangs inférieurs sont toujours de plus en plus perfectionnés, au moins d'une manière accidentelle, par les supérieurs, c'est-à-dire par leur influence qui les purifie, les illumine et les parachève[1].

Des Pères postérieurs et surtout les Scolastiques ont adopté cette opinion sur les neuf chœurs des Anges. Dans l'Eglise latine, saint Grégoire le Grand est le premier à tirer les neuf chœurs des Anges des épitres déjà citées de l'Apôtre et d'autres passages de la sainte Ecriture; aux cinq chœurs qu'il emprunte à l'Apôtre, il ajoute ceux qui sont cités chez les Prophètes de l'Ancien Testament, les Séraphins et les Chérubins, comme les Archanges et les Anges[2]. Dans l'Eglise grecque, le nombre proposé par l'Aréopagite est adopté par saint Maxime et saint Jean Damascène[3].

Si nous nous demandions maintenant pourquoi un Ange appartient à tel chœur plutôt qu'à tel autre, si cela dépend des mérites de chacun ou si c'est Dieu uniquement qui, par son libre choix, a départi à chacun les dons de la nature et de la grâce en rapport avec la place assignée; il nous serait bien difficile de trouver chez les Pères des renseignements spéciaux ou des réponses déterminées. Origène, on le sait, a admis que tous les êtres spirituels étaient égaux à l'origine, car il lui semblait qu'il y aurait eu une sorte d'injustice de la part de Dieu à départir inégalement ses biens naturels et surnaturels. Cette opinion fut expressément combattue par quelques autres Pères; Théophile d'Alexandrie soutenait, entre autres[4], que les différents chœurs des Anges avaient été créés par Dieu tout à fait au commencement; saint Jérôme au contraire enseignait expressément que l'élévation des Anges à tel ordre ou à tel autre avait été la conséquence de leurs mérites[5].

1. Ps.-Dion. *De cael. Hier.* c. 3. 5. — 2. Greg. M. *Hom.* 34, 7 in Evang. — 3. *De orth. fide* II, 3. — 4. *Liber Paschalis* II. — 5. Hieron. *C. Jovin.* II, c. 28 (Migne XXIII, 325).

9. Après avoir subi leur épreuve, les Anges ont été admis à la vision de Dieu; ils ont dû trouver là leur félicité et leur inclination à louer et glorifier Dieu sans interruption. Mais ils ont aussi pour fonction de servir Dieu et d'être ses messagers pour l'accomplissement de ses plans divins dans le monde créé. L'Apôtre l'enseigne (Hebr. I, 6, 7) des Anges en général. Il est vrai que parmi les Pères il en est quelques-uns — l'Aréopagite et saint Grégoire le Grand[1] sont de ce nombre — qui ont voulu charger seulement les deux ou trois derniers chœurs des Anges de l'exécution de ces messages. Mais les autres Pères, en ce même endroit, font consister toute la différence que saint Paul établit entre les Anges et le Fils de Dieu, dans ce fait que Dieu emploie les Anges comme ses messagers et ses serviteurs; ce sont notamment les Pères formés dans la lutte contre l'Arianisme qui ont trouvé dans ce passage une preuve de la divinité du Seigneur et de sa supériorité sur toute créature[2].

Dans leurs fonctions rentre tout particulièrement la protection qu'ils doivent accorder aux hommes dans leur pèlerinage vers la vie éternelle. Que chaque âme soit pourvue d'un Ange gardien, c'est là une doctrine qui semble s'être substituée à la croyance des païens aux génies; mais elle se fondait aussi sur la sainte Ecriture, et elle doit avoir pris place dans la foi du peuple chrétien en général, même avant le temps du concile de Nicée, avant que les Pères comme Origène se fussent clairement expliqués là-dessus. A l'époque patristique les témoins de cette doctrine sont encore beaucoup plus nombreux[3]. Quelques-uns s'expriment comme s'ils n'admettaient un Ange gardien que pour les bons seulement[4]; d'autres, en

1. *Hom.* 34, 8 in Evang. : Hi qui minima nuntiant, Angeli : qui vero summa annuntiant, Archangeli vocantur. — 2. Athan. *Orat. c. Arian.* I, 61. 62; II, 1, 23. 64; surtout III, 40. Greg. Nyss. C. *Eun.* XI (Morelli II, 697. Migne XLV, 865 sq.) Greg. Naz. *Orat.* 28, 31. Chrys. *Hom.* 8 in Gen. (Migne LIII, 71). Cyr. Alex. *De recta fide ad Reginas* II, c. 8 (Migne LXXVI, 1345). — 3. Cf. Euseb. *Praep. evang.* XIII. Basil. *C. Eun.* III, c. 1, 2. Hieron. *In Matth.* 18, 10 (Migne, P. lat. XXVI, 130). — 4. Basil. *In Ps.* 33, v. 8. Chrys. *Hom.* 3, c. 4 in Ep. ad Col. (Migne P. gr., LXII, 322).

revanche, se rallient fortement à l'opinion du pasteur d'Hermas, pour qui chaque homme avait à ses côtés un bon Ange gardien et un mauvais démon [1]. De même que la protection et la garde de chaque homme individuel ont été confiés aux Anges ; de même en doit-il être, d'après les Pères, pour les diverses nations [2], et encore plus pour les diverses collectivités de l'Eglise, depuis les congrégations volontaires jusqu'aux diocèses et aux églises [3].

10. Entre le monde des Anges et celui des hommes existent des relations réciproques. Puisque les Anges intercèdent pour nous auprès de Dieu et nous accompagnent avec une sollicitude particulière sur le chemin de la vie, il convient que nous leur rendions un culte, et que nous invoquions leur intercession. Cela résulte, pour ainsi dire, tout naturellement de la doctrine que nous avons exposée plus haut sur les Anges et sur leur situation auprès de Dieu, et quoique l'Eglise n'ait pas fait du culte qui convient aux Anges l'objet de prescriptions positives et rigoureusement obligatoires, comme pour le culte qui convient à Dieu, les fidèles se sentent spontanément poussés à honorer les Anges comme les serviteurs et les amis de Dieu et aussi comme leurs protecteurs et auxiliaires. L'Eglise a approuvé ce culte et l'a trouvé fondé sur les saintes Ecritures. Cependant elle se garda bien d'amener les fidèles à identifier le culte à rendre aux Anges avec celui qui est dû à Dieu. Il est expressément rappelé par plusieurs Pères que l'Eglise considère une pareille identification comme une idolâtrie. Saint Augustin proteste à diverses reprises, même au nom de l'Eglise et avec la conscience de représenter sa doctrine, contre l'accusation d'égaler la créature au Dieu très haut et de rendre aux deux pareils hommages. D'autres

1. Greg. Nyss. *De vita Moysis* (Migne XLIV, 337 sq.). — 2. Cf. Theod. *In Daniel.* 10, v. 13 (Migne LXXXI, 1497). Basil. *C. Eun.* III, c. 1. Cyr. Alex. *C. Jul.* IV (Migne LXXVI, 685). Hilar. *In Ps.* 129, c. 7. Hieron. *In Daniel.* 7, v. 3 (Migne, P. lat. XXV, 528). — 3. Cf. Basil. *Ep.* 238 (ed. Maur.); *Comment. in Isai.* c. 1, v. 21 (ed. Maur. I, 416). Greg. Naz. *Orat.* 42, 9 (ed. Maur.). Hilar. *In Ps.* 129, c. 7. Hieron. *In Mich.* c. 6, v. 1 (Migne XXV, 1206). Ambros. *In Luc.* I, 2 : Non solum episcopos ad tuendum gregem Dominus ordinavit, sed etiam angelos destinavit.

Pères repoussent même ces conceptions comme erronées et païennes, notamment saint Cyrille d'Alexandrie, dans son quatrième livre contre Julien qui voulait représenter les idoles païennes comme des divinités inférieures chargées de la direction du monde et des diverses nations. Le Christianisme nous a appris que ces prétendus dieux étaient des démons, qui ont égaré les hommes toujours de plus en plus loin du chemin de la vérité et de la vertu, et ont usurpé le culte qui n'étaient dû qu'à Dieu. Dans le Christ, Dieu a eu pitié de l'humanité; il nous a délivrés de la domination des mauvais esprits, nous a mis à leur place, a mis les hommes en particulier et les diverses nations sous la garde et la protection des bons Anges qui certes ne nous éloignent pas, eux, du culte qui est dû à Dieu, mais nous y poussent, qui ne prétendent point au culte d'adoration dû à Dieu seul, mais uniquement à certains hommages[1]. Saint Cyrille allègue en ceci les *Juges* VI, 16; XIII, 15-20.

L'Apôtre semble se prononcer contre l'invocation des Anges (Col. II, 18), quand il nous prémunit contre le culte des Anges; mais cet avertissement est plutôt dirigé contre certaines idées païennes d'après lesquelles l'homme, incapable d'entrer en relation directe avec Dieu, avait partout et toujours besoin de l'intervention d'Eons. C'est seulement contre ce culte excessif des Anges qui, s'il était admis, ne tenait aucun compte de l'intervention du Fils et de son intime rapport avec nous, que se sont prononcés quelques Pères. Théodoret nous apprend, dans l'explication des passages ci-dessus, que ce culte exagéré des Anges subsistait encore partiellement en Phrygie, et qu'encore de son temps on voyait là beaucoup d'oratoires en l'honneur de saint Michel; c'est pour cela qu'un concile de Laodicée[2] défendit d'honorer les Anges, afin que le Seigneur ne fût point délaissé[3]. D'ailleurs, Théodo-

1. Cyr. Alex. *C. Jul.* IV (Migne LXXVI, 689) : Οὔτοι διδάσκουσι τὰς τιμάς, τὴν προσκύνησιν, οὐχ ἑαυτοῖς, μᾶλλον ἀνακομίζειν μόνῳ τῷ ἐπὶ πάντας Θεῷ. Cf. Theodor. *Or.* 3 c. Graecos (Migne LXXXIII, 892). — 2. Il défend seulement, dans le 35e canon, le culte superstitieux. — 3. Theod. *In Coloss.* c. 2, v. 18 (Migne LXXXII, 613).

ret approuve le culte que l'Eglise rend aux Anges, en tant que créatures supérieures aux hommes; car ce culte-là était bien distingué de l'adoration de Dieu [1]. Du reste, l'historien Sozomène atteste qu'on pouvait rencontrer dans tout l'Orient des oratoires en l'honneur de saint Michel et qu'ils avaient été illustrés par des miracles [2].

Au sujet du lieu de séjour et des châtiments des Anges tombés, nous rencontrons des opinions fort diverses chez les Pères; c'est que les divers passages des saintes Ecritures ne se prêtent guère à une conciliation harmonieuse; ils admettraient même des interprétations très divergentes. Le prince des Apôtres parle dans sa seconde épitre (II, 4) des Anges qui sont tombés dans le Tartare et qui doivent y rester enchaînés jusqu'au dernier jugement, l'Apôtre Jude également (v. 6). L'Apôtre saint Paul semble au contraire regarder l'air atmosphérique comme le séjour des mauvais esprits. Divers Pères [3] voulaient donc admettre que quelques-uns des mauvais esprits se mouvaient librement autour des hommes et résidaient dans l'air, tandis que d'autres étaient enchaînés dans le monde souterrain. Il est plus vraisemblable cependant que les Anges déchus sont enchaînés de manière à pouvoir de temps à autre, avec la permission de Dieu, se mouvoir parmi les hommes. Les Pères n'en concluaient pas moins des passages cités de la sainte Écriture que le châtiment de leur damnation subsistait en son entier. Ils ne parvenaient pas cependant à se mettre d'accord pour dire s'il y avait là un accessoire essentiel ou accidentel. Saint Grégoire déclare que, pour lui, les Anges déchus n'ont pas été simplement punis par la perte de la vision de Dieu, mais aussi par des tourments positifs; le feu propre de l'enfer les menace sans doute encore, alors même que le feu dans lequel ils brûlent maintenant est simplement le feu intérieur, le feu de la haine et du mécontentement [4]. Du reste, à propos des conséquences du

1. *Orat.* 3 c. Graecos (Migne LXXXIII, 892). — 2. Sozom. *H. E.* II, 3. — 3. Eus. *De praep.* ev. VII, 194. Hier. *In Ezech.* 32. — 4. Greg. M. *Moral.* IV, 5, 10 : Antiquus hostis nequitiae suae vinculis adstrictus,

péché dans le monde des esprits, comme à propos de celles du péché dans le monde des âmes, les Pères soutiennent qu'il n'a pas opéré une dépravation des facultés spirituelles naturelles [1].

§ 28

Doctrine de saint Augustin sur les Anges.

Même pour l'angélologie, saint Augustin mérite d'être écouté à part et pour lui-même, d'abord parce que, comme tous ses autres points de doctrines, celui-ci est sous sa main de maître éclairé jusque dans ses dernières profondeurs et brille d'un merveilleux éclat, puis parce que les divers points de cette doctrine sont traités et précisés chez lui, de manière à provoquer de nouveaux développements doctrinaux.

1. Quand il s'agit de déterminer la nature spirituelle des Anges, saint Augustin lui-même n'a pas pu s'affranchir encore de toutes les idées reçues sur la matière. Il leur attribue donc quelquefois des corps subtils, éthérés ou de même nature que ceux qui seront les nôtres après la résurrection [2]; d'autres fois il hésite à se prononcer négativement ou affirmativement sur la question de la matérialité des Anges. Il incline pourtant vers une réponse affirmative. Toutefois les corps des Anges sont, à son avis, plutôt spirituels et invisibles pour notre œil matériel [3]. Si cependant les Anges ont apparu dans des corps visibles aux Pères de l'Ancien Testament, ce n'étaient

aliud est quo nunc patitur, aliud quod in fine patietur. Quia enim e lucis intimae ordine cecidit, nunc semetipsum intrinsecus erroris caligine confundit. Sed post hoc amaritudine involvitur, quia ex merito spontaneae caliginis aeterno gehennae tormento cruciatur. Dicatur ergo : Is qui serenitatem lucis intimae perdidit, quid est quod ante extremum supplicium tolerat ? Occupet eum caligo, subjungatur etiam quae illum poena subsequens etiam sine termino devastat : Involvatur amaritudine. — 1. Cf. Dionys. Areop. *De divinis hominibus* c. 4, § 23. — 2. Aug. *Enarr.* in Ps. 85, 17. — 3. *Ep.* 95, 8.

pas là des corps propres aux Anges, mais revêtus pour un moment et dans un but particulier; car Dieu avait mis la nature matérielle à leur disposition. Ces apparitions n'existaient pourtant pas simplement dans l'imagination de ceux qui en étaient dignes; les corps dans lesquels les Anges apparaissaient étaient bien des corps réels; ils n'étaient pas toujours les mêmes, mais variaient chaque fois, ou parce que le corps propre aux Anges pouvait prendre des formes diverses, ou parce qu'ils étaient assez maîtres [1] de la matière pour en changer à chaque fois qu'ils prenaient un corps [2].

Si les Anges ont été, suivant la pensée d'Augustin, dont il a été déjà dit quelque chose, appelés à l'existence au commencement du temps au même moment que la matière informe, le saint docteur était en droit de dire aussi qu'il n'y avait pas eu de temps où les Anges ne fussent pas, car avant la création il n'y avait pas de temps. Il pouvait même, étant donné l'immortalité des Anges, dire encore qu'ils existent de tout temps *(semper, sine omni tempore)*. Cependant ils ne sont pas pour cela éternels, ni contemporains de Dieu *(coaeterni)*. Dieu, en effet, ne précède pas le temps avec un autre temps, il l'embrasse avec son présent indivisible. Le temps n'a apparu qu'avec les êtres finis. Les Anges peuvent même être considérés comme des créatures antérieures au temps, si nous les plaçons simplement avant ce temps, qui est mesuré par le mouvement des corps célestes, lesquels n'ont été créés qu'après les Anges. Mais un certain temps s'est écoulé réellement au moment de la création des Anges, dès qu'il s'est produit dans ces êtres finis, une modification qui a passé du passé à l'avenir [3].

1. *De civ. Dei* XV, 23. — 2. Aug. *Sermo* 12, 9 : Quosdam enim Angelos humanis oculis apparuisse Scriptura commemorat; sed utique potestati eorum corpoream creaturam ita Dominus subdidit, ut illis eam pro voluntate coaptaret. Unde et illi, quamvis non nati ex femina, verum tamen corpus habuerunt, quod ex qualibet specie in quamlibet speciem pro sui ministerii atque officii ratione converterent; ex vera tamen in veram. — 3. *De civ. Dei* XII, 15, 1 : At si tempus non a caelo, verum et ante caelum fuit, non quidem in horis et diebus et mensibus et annis, sed in aliquo mutabili motu, cujus aliud prius, aliud posterius praeterierit, eo

Si par « toujours, *semper* », on entend donc : tout le temps, on peut dire : Dieu a été toujours Maître, parce que tant que le temps dure, Dieu a, à côté de lui et sous lui, des créatures. Cependant Dieu a été avant elles, non temporellement, il est vrai, mais avec son présent immuable[1].

2. Comme biens et avantages naturels, les Anges ont reçu, ainsi que l'admet saint Augustin, au moment même de la création, la grâce sanctifiante ou l'amour habituel de Dieu[2]. Il importait donc pour les êtres doués de raison et de liberté d'entrer par leur volonté libre dans l'état de grâce qui leur était départi, de subir l'épreuve morale qui les rendît mûrs et préparés pour la perfection. Mais, de l'avis de saint Augustin, cette épreuve a été très courte; déjà, dans le onzième livre « sur la Genèse », il semble vouloir se prononcer pour l'opinion d'après laquelle les mauvais Anges se seraient révoltés contre Dieu au moment de la création, et n'auraient jamais joui, du moins momentanément, de la félicité attachée à l'union avec Dieu. Il résulte de là une certaine obscurité sur tout l'exposé qu'il fait en ce même endroit; ici, il ne tient pas compte, en effet, de la nécessité de l'épreuve; et il se pose seulement la question de savoir si et comment les mauvais esprits ont pu avoir part à la béatitude originelle. Il est obligé de le nier; en tout cas, ils ne pouvaient avoir la certitude qu'ils resteraient éternels et immuables dans la félicité. Déjà donc leur bonheur était incomplet. Mais saint Augustin n'était pas en droit de conclure de là que

quod simul esse non possunt; si ergo ante caelum in angelicis motibus tale aliquid fuit, et ideo tempus jam fuit, atque angeli ex quo facti sunt, temporaliter movebantur; etiam sic omni tempore fuerunt, quando quidem cum illis facta sunt tempora. Quis autem dicat : non semper fuit, quod omni tempore fuit? — 1. Ibid. 3 : Quapropter si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam sui dominatui servientem, verumtamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam, nec ei coaeternam. Erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens. — 2. Ibid. c. 9, § 2 : Simul eis et condens naturam et largiens gratiam... Confitendum est igitur cum debita laude creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis angelis posse dici, quod caritas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis.

les démons n'avaient pas eu en partage la vision de Dieu; celle-ci ne saurait, en effet, se concevoir sans la conscience d'être uni à Dieu d'une manière inamissible. Si donc les démons n'avaient pas cette conscience, la vision de Dieu ne pouvait leur avoir été concédée. Qu'elle n'ait pas été départie non plus aux bons Anges dès l'origine, au moment de la création, saint Augustin ne le dit pas expressément; il ne distingue pas non plus très exactement entre la grâce sanctifiante et la perfection céleste. Cela vient de ce qu'il inclinait à admettre que les bons Anges avaient été parfaits dès le moment de la création. Il cite une autre supposition d'après laquelle les Anges inférieurs qui sont députés à la garde des hommes ne participèrent pas tout aussitôt à la pleine béatitude. A eux tous la plénitude de la félicité aurait été seulement gardée en réserve et elle était subordonnée à l'accomplissement de leur fonction. C'est aux rangs de ces Anges inférieurs que les démons auraient aussi appartenu dès l'origine. Cette hypothèse ne plaît pas cependant à saint Augustin. Il lui en reste deux autres : ou admettre que tous les Anges tout au premier moment de la création n'ont pas été assurés de leur bonheur, comme d'un bien absolument inamissible; ou refuser cela au moins au démon[1]. La première hypothèse est la plus vraisemblable ; mieux encore, il faut bien admettre

1. Aug. *De Gen. ad litt.* XI, 26. 33 : Verum quia longum est, et alium sermonem exigit eidem tantum quaestioni deputatum, nunc sufficiat ista complexio, aut ab initio conditionis suae diabolum a beatitudine, quam si voluisset percepturus fuerat, impia superbia cecidisse, aut alios esse Angelos inferioris ministerii in hoc mundo, inter quos secundum eorum quandam non praesciam beatitudinem vixerat, et a quorum societate cum sibi subditis angelis suis tanquam archangelus cecidit per superbam impietatem; si hoc ullo modo asseri potest, quod mirum si potest aut certe rationem requirendam, quemadmodum omnes sancti Angeli, si inter illos aliquando pariter beatus cum suis angelis diabolus vixit, nondum habuerint etiam ipsi certam praescientiam perpetuae felicitatis suae, sed eam post casum ejus acceperint; aut quo merito ante suum peccatum diabolus cum sociis suis a ceteris Angelis discretus fuerit, ut ipse sui casus futuri esset ignarus, illi autem certi permansionis suae; dum tamen et peccatores angelos minime dubitemus detrusos tanquam in carcerem caligнis hujus aëriae circa terras, etc.

que les bons Anges ne se trouvaient à l'origine que dans l'état de la grâce surnaturelle et qu'ils ont dû tout d'abord, par une épreuve victorieusement subie, mériter la vision de Dieu en même temps que la certitude de ne pouvoir la perdre.

Que chez saint Augustin tout cela se rattache à un seul moment et même à celui de la création, la raison en est qu'il fait, comme nous l'avons vu, accomplir la création en un moment par la main de Dieu et qu'il assigne la formation complète des Anges au premier des six jours. Il trouve à la vérité un fondement biblique à son hypothèse dans saint Jean (VIII, 44), là où le diable est dit homicide dès le commencement (*ab initio*) pour n'avoir pas persévéré dans la vérité et s'être éloigné de la béatitude qu'il devait conquérir[1]. Saint Augustin voit encore une situation privilégiée et une supériorité des Anges (des bons s'entend) sur les hommes[2] en ce qu'ils n'ont pas à se préparer au bonheur du ciel par une longue lutte, par un pénible pélerinage; dès le premier moment de la création, ils ont pu prendre parti pour Dieu et pour toujours et ainsi ils ont triomphé de toute lutte contre le péché. Pour nous la préparation au ciel est un service en pays étranger, à travers bien des peines et des difficultés, desquelles Dieu peut sans doute faire sortir quelque bien, puisque l'homme peut s'élever par des luttes persévérantes et sérieuses à un plus haut degré de perfection dans la mesure même où elle lui a été départie eu égard à ses faibles facultés[3].

1. Aug. *De Gen. ad litt.* XI, 23, 30 : Quod ergo putatur numquam diabolus in veritate stetissse, numquam cum angelis beatam duxisse vitam, sed ab ipso suae conditionis initio cecidisse, non sic accipiendum est, ut non propria voluntate depravatus, sed malus a bono Deo creatus putetur; alioquin non ab initio cecidisse diceretur : neque enim cecidit, si talis est factus. Sed factus continuo se a luce veritatis avertit, superbia tumidus et propriae potestatis delectatione corruptus : unde beatae atque angelicae vitae dulcedinem non gustavit, quam non utique acceptam fastidivit sed nolendo accipere deseruit et amisit. — 2. Ibid. n. 9. — 3. *De civ. Dei* XI. 9 : Nunc, quoniam de sanctae civitatis exortu dicere institui, et prius quod ad sanctos Angelos attinet dicendum putavi, quae hujus civitatis et magna pars est, et eo beatior, quod numquam peregrinata, quae, hinc divina testimonia suppetant, quantum satis videbitur, Deo largiente explicare curabo. Cf. Confess. I, 11, 13.

Cependant il n'est pas exact de dire que saint Augustin n'a pas quelquefois marqué vivement la nécessité d'une épreuve pour les Anges et n'a pas assigné d'autre récompense à cette épreuve que la certitude acquise par les bons Anges de l'éternelle durée de leur béatitude. En un autre endroit où il envisage plutôt le mérite du bonheur éternel, il suppose en général que la plénitude du bonheur n'a été accordée aux Anges qu'après leur épreuve, et après leur libre décision. De quelque nombreuses raisons que puisse donc se prévaloir l'opinion qui tient que les Anges se sont librement déclarés pour Dieu au premier moment de leur existence, il est pourtant extrêmement vraisemblable que c'est seulement après cette déclaration qu'ils ont été mis en possession du parfait bonheur et de la vision de Dieu[1].

4. Grâce à la vision de Dieu, l'intelligence des bons Anges, en tant qu'elle se rapporte aux choses finies, a dû devenir très parfaite; plus parfaite surtout que celle des mauvais Anges. Ils n'ont pas sans doute l'intuition de Dieu comme il l'a lui-même de son propre être; mais ils le contemplent d'après leur nature à la lueur de la lumière céleste qui émane de Dieu. Ainsi ils contemplent en Dieu même les idées et les causes éternelles de toutes choses, à la connaissance desquels nous et aussi les mauvais Anges — ainsi pense du moins saint Augustin — ne pouvons parvenir que par voie d'abstraction et à l'aide de l'expérience. Les bons Anges connaissent donc d'une manière beaucoup plus parfaite que nous la mystérieuse volonté de Dieu; ils pénètrent aussi plus profondément dans la connaissance de l'avenir et ne se trompent jamais dans leur connaissance. Les Anges déchus ont bien une intelligence plus parfaite que la nôtre et ils ont à leur service une expérience beaucoup plus longue que la nôtre, à nous qui ne vivons sur cette terre qu'un assez court espace de temps; ils peuvent de leur propre expérience tirer de plus sûres conjectures pour l'avenir ou prédire les efforts

1. *De corr. et grat.* c. 10, 27 : Diabolus vero et angeli ejus etsi beati erant, antequam caderent... hanc plenitudinem beatitudinis non habebant.

qu'ils tenteront dans l'avenir. Cependant ils ne voient pas les causes éternelles des choses en Dieu et ils sont comme nous exposés à l'erreur[1].

C'est d'après ces principes que saint Augustin détermine aussi la connaissance que les démons pouvaient acquérir de la personne du Sauveur et de l'œuvre rédemptrice. Les desseins de Dieu ne leur étaient connus que dans la mesure où ils pouvaient les inférer de l'histoire et des phénomènes qui se passaient dans le monde. Ils ne connurent donc la divinité du Seigneur que peu à peu et d'après ses œuvres miraculeuses, et ils la pressentirent dès la tentation dans le désert lorsqu'il fut servi par les Anges. Peu à peu ils en vinrent à trembler devant sa parole et ils s'enfuirent à sa voix. Cependant ils n'acquirent jamais de la divinité du Sauveur une connaissance aussi parfaite que celle des bons Anges, ni même une connaissance comparable à celle qui nous est départie par la foi divine, qui, si elle est vivante, nous purifie du péché et nous sanctifie[2].

5. Sur le nombre des Anges, sur la différence et les chœurs des esprits bienheureux, saint Augustin ne soutient rien de précis[3].

Leur action consiste, d'après lui, à louer et à glorifier Dieu et aussi, comme l'exprime déjà le mot ἄγγελος, à porter

1. Aug., *De civ. Dei*, IX, 22 : Et ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista noverunt, quia eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt, per quod factus est mundus; quibus causis quaedam probantur, quaedam reprobantur, cuncta ordinantur. Daemones autem non aeternas temporum causas et quodam modo cardinales in Dei Sapientia contemplantur ; sed quorumdam signorum nobis occultorum majore experientia multo plura quam homines futura prospiciunt. Dispositiones quoque suas aliquando praenuntiant. Denique saepe isti, numquam illi omnino falluntur. Aliud est enim temporalibus temporalia et mutatibilibus mutabilia conjectare eisque temporalem et mutabilem modum suae voluntatis et facultatis inserere, quod daemonibus certa ratione permissum est : aliud autem in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in ejus Sapientia vivunt, mutationes temporum praevidere, Deique voluntatem quae tam certissima quam potentissima est omnium, Spiritus ejus participatione cognoscere; quod sanctis angelis recta discretione donatum est. Cf. *De Trin*, IV, 17, 22. — 2. Ibid. c. 21. — 3. Ench. c. 58.

aux hommes les ordres de Dieu, à prêter assistance sur le chemin de la vie éternelle et aussi à intercéder pour eux [1]. Ils méritent donc un culte de notre part, mais non un culte semblable à celui que nous sommes tenus de rendre à Dieu dans l'adoration. Pour eux ils désirent plutôt que nous cherchions à les égaler et ils ne veulent pas recevoir de nous de sacrifice [2]. Nous ne bâtissons pas de temple aux anges pour les y honorer et adorer comme Dieu ; car les Anges repoussent expressément l'adoration (Apoc. XXII, 4) et savent bien que nous-mêmes, en tant que chrétiens, sommes des temples consacrés à Dieu. Tous leurs efforts tendent à nous faire honorer avec eux ce Dieu dont le culte est leur fonction comme notre destinée. Ils attendent de nous de l'amour plutôt qu'un culte de sujétion [3]. Ceux qui ont accepté un pareil culte des hommes et les ont égarés dans l'idolâtrie, ce sont les démons.

6. Le moment où, d'après l'opinion de saint Augustin, a eu lieu l'épreuve des Anges n'est autre que la création et l'organisation du monde visible actuel, et aussi le premier péché du démon n'a pu être l'envie en face de la perfection de l'homme. L'envie n'est en outre que le fruit de l'orgueil et c'est en cela qu'a consisté le premier péché [4]. Les démons, à cause de ce péché, ont été repoussés par Dieu, et ils ont pour séjour et pour prison l'air qui entoure la terre ; c'est là qu'ils doivent être gardés jusqu'à la fin des jours, jusqu'à ce qu'ils soient à jamais enchaînés dans l'enfer (II, Petr., II, 4) [5]. La plénitude de leur châtiment ne doit leur être infligée qu'à la fin du monde lors de la seconde mort, ainsi appelée parce qu'ils n'y seront pas séparés seulement de Dieu, mais aussi de tous les membres de l'Eglise.

Pour les Anges déchus il n'y a pas de rédemption ni de cessation de leur état de châtiment. Cela tient d'abord à ce que, en leur qualité d'êtres plus parfaits, ils sont tombés d'au-

1. *De civ. Dei*, X, 25. — 2. Aug. *De civ. Dei*, X, 25, 26. Cf. *Quaest. in Gen.* 61 ; C. Faust. XX, 21. — 3. *De vera rel.* c. 55, 110 : Quare honoramus eos caritate, non servitute. — 4. *De Gen. ad. litt.*, XI, 16, 21 : In promptu est enim omnibus haec intuentibus, non ex invidentia superbiam nasci, sed ex superbia potius invidentiam. — 5. *De civ. Dei*, XI, 33.

tant plus profondément et qu'ils se sont ainsi vu infliger en un moment le châtiment de la condamnation éternelle. De ce que le Fils de l'homme a pris notre nature, cela n'autorise pas à penser que la nature humaine est en soi plus parfaite que celle des Anges, mais amène à penser tout d'abord que la rédemption de l'homme est la seule possible. L'impossibilité de rédemption pour les Anges peut tout aussi bien se fonder sur ce motif qu'ils n'ont point commis le péché par le fait d'une séduction venue du dehors[1], tandis que l'homme a été égaré par un autre, le diable; c'est pour cela qu'il peut être sauvé par un autre, l'Homme-Dieu[2].

7. En ce qui concerne l'influence des mauvais Anges sur le monde humain, sur les tentations de Satan, il n'est pas nécessaire ici de longs discours. Saint Augustin s'est cependant livré sur la magie à de longs développements qui l'ont fait accuser de superstition par plusieurs modernes. Il se livre donc à un minutieux examen de plusieurs de ces faits, miraculeux en apparence, que les hommes ont accomplis quelquefois avec l'aide du démon, sans examiner à un point de vue critique leur crédibilité. Quand il y ajoute les miracles visibles que les magiciens égyptiens avaient accomplis devant Pharaon (Ex. VII, 11), il ne mérite certes aucun blâme. Mais comment explique-t-il la puissance extraordinaire des démons auquels il attribue ces actes ? Il pense qu'à tous les êtres du monde visible est préposé un Ange ou la force d'un Ange[3]. Et ce n'est pas seulement l'univers qui est ainsi soumis aux lois universelles établies par Dieu, mais même tout être individuel en tant qu'élément de cet univers et partie intégrante de son

1. Joa. *Evang.* c. 17, tract. 110, 7 : Cum vero noverimus bonorum omnium creatorem reparandis angelis malis nihil gratiae contulisse, cur non potius intelligimus, quod tanto damnabilior eorum judicata sit culpa, quanto erat natura sublimior?... nec eis satis fuit desertores esse illius, nisi et nostri fierent deceptores. — 2. Exp. *Ep. ad Gal.* n. 24. — 3. Aug. *De diversis* qu. 79, 1 : Quia ergo unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam, sicut aliquot locis divina Scriptura testatur, de ea re, cui praeposita est aliter quasi privato jure agit, aliter tamquam publice agere cogitur.

organisation; cet être obéit donc à ces lois et exécute à titre de simple fragment de l'ensemble les intentions de Dieu. Pour les créatures raisonnables et libres il reste cependant encore une sphère d'activité où elles se meuvent et peuvent en toute liberté poursuivre leurs propres vues et desseins; c'est ce qui a lieu quand elles se prennent pour centre de leur activité. Plus la créature libre se livre à cet égoïsme, plus elle s'écarte et s'éloigne de Dieu pour se rapprocher du néant; elle ne peut cependant échapper absolument à la volonté de Dieu, et ce Dieu qui a été repoussé comme législateur et sanctificateur s'imposera comme distributeur de châtiments. L'homme de même, quand il se détourne de Dieu et se complaît dans les choses finies, tombe sous la servitude des mauvais esprits qui lui accordent alors sur les créatures une part de l'empire que Dieu leur a abandonné à eux-mêmes. En revanche ils demandent à l'homme de se soumettre à eux, de les invoquer toujours par des pratiques secrètes et spéciales, de recourir à des procédés magiques soit pour lui, soit même pour divers êtres individuels. La participation à cette puissance du démon est donc toujours très limitée et ne s'étend qu'à certains objets[1].

C'est à des prodiges magiques opérés par le diable que saint Augustin rattache plusieurs phénomènes survenus dans l'idolâtrie païenne et de la vérité desquels il ne veut pas douter; par exemple ce feu qui brille sans interruption dans un temple de Vénus[2], la révélation de choses cachées qui appartiennent à la nature sensible, l'art de deviner chez autrui certains phénomènes sensibles, comme le font les sorciers[3]. Cependant, indépendamment de ce fait que les sorciers annoncent souvent des choses fausses, l'intelligence qui se manifeste dans les cas cités par Augustin[4] n'a rien de particulièrement parfait ni de surhumain. Qu'un magicien eût enseigné quelque chose sur les vérités éternelles de la morale ou sur la science gramma-

1. Ibid. : In magicis autem imprecationibus, ad illecebram deceptionis, ut sibi subjugent eos quibus talia concedunt, praestant effectum precibus et ministeriis eorum, privato illo jure largientes, quod sibi licet largiri honorantibus se, sibique servientibus et quaedam secum in sacramentis suis pacta servantibus. — 2. *De civ. Dei* XXI, 6; *De div. quaest.* ad Simpl. II, 6. — 3. Cf. Acad. I, c, 17, 18. — 4. Cf. *Aug.*, C. Acad. I, c. 6, 19.

ticale il aurait fourni des preuves d'une intelligence hautement supérieure [1]. Mais des connaissances comme celles dont nous venons de parler méritent d'autant moins le nom de divination proprement dite que leur objet appartient moins aux choses divines ou à celles qui sont réservées à la connaissance divine [2].

Que les magiciens devinent les pensées proprement intellectuelles, ils n'en ont encore donné aucune preuve. La mémoire a bien un côté sensible, surtout quand il s'agit de retenir ou de rappeler les perceptions sensibles. Sans doute, même en cette qualité, la mémoire d'un homme est soustraite à la perception d'un autre homme. Mais à cette mémoire sensible ne doit-il pas correspondre dans le cerveau un organe spécial et celui-ci ne doit-il pas pouvoir être connu par une puissante intelligence, comme celle des démons? On trouve bien chez maints animaux, chez les chiens, chez les abeilles, des sens beaucoup plus subtils que chez les hommes. Saint Augustin ne pouvait avoir aucun scrupule à attribuer aux démons cette finesse dans la puissance de sentir, puisqu'il attribuait aux Anges en général un corps éthéré [3]. Mais même sans cela pour reconnaître aux Anges une exacte connaissance des choses matérielles, puisqu'elles peuvent être perçues même par l'intellect spirituel. Mais pour nos pensées intellectuelles intimes, elles ne sont pas connues naturellement des Anges, si nous ne voulons pas les leur communiquer volontairement ou les leur rendre préalablement perceptibles.

De la connaissance plus parfaite que les Anges ont du monde matériel, saint Augustin fait dériver beaucoup de prodiges visibles qui ont été opérés par les bons Anges ou même parfois par les mauvais. Ils connaissent les causes virtuelles *(causae seminales rerum)* desquelles peuvent se pro-

1. Ibid., c. 7, 21. — 2. Ibid., c. 8, 22. — 3. Ibid., c. 7, 20 : Ideoque talia cum in memoriam nostram incurrerint, non mirum est, si sentiri possunt ab hujus aëris animalibus quibusdam vilissimis, quos daemones vocant, a quibus nos super aeri acumine ac subtilitate sensuum posse concedo, ratione autem nego.

duire, avec la coopération de diverses influences, des effets prodigieux et des générations d'êtres individuels ; ils savent même parfois produire ces influences, toujours, il est vrai, avec la permission de Dieu. C'est ainsi qu'Augustin cherche à expliquer, conformément à ses principes sur la création, les prodiges sensibles rapportés dans l'Exode (VII, 18; VIII, 7, etc.)[1].

Des faits démoniaques, comme il s'en présente à nous dans le Nouveau Testament, il y en avait encore au temps de saint Augustin. Il en raconte[2] quelques exemples, entre autres celui d'un malade qui fut guéri miraculeusement par l'intercession des saints Gervais et Protais.

Du reste, l'action des mauvais esprits n'est point illimitée ; ils n'ont d'autre pouvoir sur l'homme que celui que Dieu leur permet[3] dans sa bienveillante Providence et il peut le leur permettre pour punir ainsi les péchés des hommes ou fournir aux bons et aux vertueux l'occasion d'accroître leurs mérites[4].

8. Aux démons comme à tous les Anges en général, saint Augustin attribue des corps subtils et éthérés. Cependant il ne prétend pas donner à cette opinion la valeur d'une doctrine révélée ; il pense aussi que l'enfer est un point déterminé de l'espace et que le feu qui cause les tourments de l'enfer est un feu matériel. Il prétend établir ce dernier point en s'aidant encore de l'Apocalypse (XX, 9), quoique les Anges soient des êtres purement spirituels ; car l'union effective de l'âme avec la matière dans l'homme est un mystère bien plus profond que ne le serait l'affectation des purs esprits à un lieu déterminé et leur condamnation à des tourments causés par la matière[5].

1. *De Trin* III, 8. — 2. *De civ. Dei* XXII, 8. — 3. Ibid. II, 23 ; VIII, 24, 3. — 4. Aug. *De Trin.* III, 8, 13. — 5. *De civ. Dei* XXI, 10, 1 : Si autem quisquam nulla habere corpora daemones asseverat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione aut contentiosa disputatione certandum. Cur enim non dicamus, quamvis miris tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari?

DEUXIÈME PARTIE

Histoire des dogmes christologiques et sotériologiques à l'époque patristique.

---

§ 29

Vues générales sur la christologie de saint Athanase.

Dans la seconde période de l'époque primitive, comme dans la première, la plupart des controverses religieuses s'engageront autour du dogme christologique. Il ne nous sera pas nécessaire dans cette nouvelle partie de traiter en deux subdivisions distinctes les deux aspects principaux du dogme qui se rapportent à la personne ou à l'œuvre du Sauveur. Car, quoiqu'il y ait sur la personne du Seigneur une doctrine à laquelle se sont rattachées tout d'abord les diverses hérésies et par conséquent les efforts des Pères défenseurs de la foi, il n'y eut jamais un moment où ceux-ci, soucieux comme ils l'étaient de donner au dogme une assiette profonde, pussent faire abstraction de l'œuvre du Sauveur. Il leur fallait donc tirer de la connexion réciproque de ces doctrines leurs principaux arguments et chercher à les mettre en pleine lumière l'un par l'autre. Déjà, à l'époque anténicéenne et même en partie dans la période qu'avait agitée l'Arianisme, la christologie s'était trouvée étroitement unie à la doctrine trinitaire et avait partagé son sort. Ne s'agissait-il pas tout d'abord de déterminer les rapports du Sauveur dans sa partie divine avec l'être divin? C'est donc à ce point de vue que se place encore saint Athanase, au moins

dans ses écrits contre les Ariens. Ce qui ne l'empêche point de jeter des regards d'autant plus profonds sur l'étroite connexion de ces deux dogmes, dont nous nous occupons, et d'ouvrir les voies au développement de la christologie des temps postérieurs. C'est ce qu'on voit surtout dans son discours sur « l'Incarnation du Logos ».

Par son péché dans le paradis terrestre, l'homme avait perdu sa destinée originelle ; il avait été privé de sa ressemblance surnaturelle avec Dieu et était tombé dans la servitude du péché.

Comment, dès lors, Dieu devait-il relever l'homme tombé si bas? telle était la question qui se posait. Le regret des péchés commis ne pouvait à lui seul secourir l'homme ; il pouvait bien émousser l'aiguillon du péché, mais il n'était pas en état de restaurer la nature humaine[1]. Dieu aurait pu, sans doute, ménager à l'homme le pardon des péchés par le moyen d'une créature, c'était là la voie que les Ariens étaient obligés d'indiquer comme étant celle de la Rédemption ; mais de cette façon le salut ne se serait pas étendu autant que le genre humain ; celui-ci n'y aurait acquis aucun droit. L'homme aurait été dans un état pareil à celui où se trouvait Adam, mais quand le péché serait encore venu à triompher, une nouvelle promulgation de pardon eût été nécessaire[2].

Mais Dieu a bien mieux opéré la Rédemption par l'Incarnation de son Logos. La restauration s'est bien mieux accomplie par l'action de celui de qui nous avions reçu notre ressemblance avec Dieu à l'image duquel, prise comme type, nous avons été créés. Le Logos est donc venu dans notre chair, il a pris un corps de même substance que le nôtre ; mais un corps pur et sans tache dans le sein de la pure et immaculée Vierge Marie. Il est venu dans notre chair non seulement pour y demeurer et par là se manifester d'une manière sensible, mais pour s'anéantir par la mort et nous rendre la vie. Le Logos a donc, dit saint Athanase, par le sa-

1. Athan. *Or. de inc. Verbi* c. 7. — 2. Ath. *Or. c. Arian.*, 11, 68.

crifice du corps qu'il a pris, en tant que victime pure de toute tache, éloigné la mort de nous tous par le fait qu'il la souffrait pour tous. C'est que le Logos de Dieu, en offrant son temple et son corps, qui lui servait d'instrument, pour tous comme rançon, a expié le péché par la mort et ainsi le Fils immortel de Dieu, par son corps uni à celui de tous, les a revêtus tous de l'espérance de ressusciter dans l'immortalité. La corruption de la mort n'a plus d'empire sur les hommes, grâce au Logos qui, par son corps, habite parmi eux et en eux. Il est arrivé pour le genre humain ce qui se produit pour une ville exposée aux attaques de l'ennemi; la résidence d'un puissant César la rassure ; il n'y a pas là seulement un sauveur pour elle, mais aussi, grâce à le puissance de l'armée, une protection contre les assauts de l'ennemi[1].

Le rétablissement et la réparation de la connaissance de Dieu pouvaient s'opérer on ne peut mieux par le Logos fait homme. Au commencement Dieu avait même donné à l'homme, comme grâce particulière, la ressemblance surnaturelle avec lui, afin que, en se regardant lui-même, il pût s'élever à la plus parfaite connaissance de Dieu. Cependant l'homme tomba dans le péché et perdit sa ressemblance surnaturelle avec Dieu. Il aurait pu sans doute reconnaître toujours Dieu par ses œuvres de la nature ; mais cette connaissance elle-même s'obscurcit chez l'homme qui s'enfonçait de plus en plus dans l'idolâtrie. Dieu envoya tout d'abord Moïse et les prophètes, pour que les hommes qui l'oubliaient fussent instruits, par des hommes comme eux, à regarder vers le ciel et à étudier les œuvres de Dieu. En effet, la mission des prophètes, quoi qu'il en fût tout d'abord, ne s'étendait pas seulement au peuple israélite, mais au monde tout entier[2].

Mais les hommes ne se laissèrent pas encore ramener ainsi à Dieu. Ils s'enfoncèrent au contraire de plus en plus dans l'immoralité. Alors Dieu eut pitié des hommes et il envoya

1. *Orat. de inc. Verbi* 9. Cf. c. 20. — 2. Ibid., c. 12.

sa plus parfaite image, afin que celle-ci restaurât la ressemblance de l'homme avec Dieu. Le Logos prit notre corps pour attirer par des œuvres corporelles l'attention sur sa personne et sur sa puissance divine, puisque les hommes avaient cessé de reconnaître dans les œuvres de la nature les œuvres de Dieu. Comme le sens de l'homme s'était jeté sur les choses corporelles, le Fils de Dieu prit notre chair, afin que dans la chair et revêtu de chair, il attirât à lui les sens des hommes et que, par les œuvres de Dieu et son Logos ils pussent le reconnaître lui-même [1].

Cet abaissement du Logos dans la chair n'est nullement indigne de sa nature divine ; car il n'était pas enfermé dans le corps comme dans un espace qui le circonscrivît ; il remplissait en même temps l'univers en tant que Dieu présent partout. Il n'a donc pas été plus sali ou plus souillé par le corps que le soleil par le contact de ses rayons avec les choses terrestres.

La mort ignominieuse du Sauveur sur la croix paraît être aux païens quelque chose d'indigne de Dieu. Cependant le Fils de Dieu qui n'était pas soumis à la loi de la mort et qui guérissait les autres des maladies ne pouvait mourir, il devait, puisqu'il lui fallait mourir, recevoir librement la mort violente que les Juifs lui infligeaient et ainsi anéantir complètement la mort qui s'était injustement attaquée à lui [2]. Puisque la résurrection du Seigneur devait être objet de légitime croyance, il fallait qu'il souffrît publiquement la mort sous les yeux de tout le monde et qu'il la fît publiquement constater par l'autorité [3]. Il fallait aussi que son cadavre ne restât pas trop longtemps dans le tombeau, si la résurrection devait être pour nous un objet de croyance ; car si (même abstraction faite de cette supposition) une décomposition complète s'en était suivie on aurait dit parmi les infidèles qu'il avait pris un autre corps. Si, d'autre part, la résurrection s'était produite immédiatement après la mort, elle n'aurait pu être dûment constatée.

1. Athan. *Orat. de inc. Verbi* c. 16. — 2. Ibid. c. 22. — 3. Ibid. c. 23.

Ceux qui voient dans l'incarnation du Logos quelque chose d'indigne de lui doivent considérer comment Dieu habite dans le monde et y est partout présent. Si le Logos pénètre le monde entier comme un organisme d'unification [1] et se trouve tout entier dans chaque partie, comment serait-il absurde qu'il choisît un corps humain pour sa demeure particulière, qu'il l'eût pénétré en l'éclairant et qu'il lui eût accordé sa puissance motrice [2] ? Si nous voulions presser un peu ces paroles, il nous faudrait bien accuser saint Athanase d'avoir sauté par dessus l'âme humaine et oublié comment le corps du Seigneur a reçu tout d'abord de l'âme ou plus exactement du Logos par l'âme humaine le mouvement et ensuite la lumière. Cependant le mot « corps » (σῶμα) désigne souvent chez saint Athanase comme en général, chez les Pères la nature humaine tout entière, et saint Athanase, dans le même chapitre, emploie formellement l'un pour l'autre [3] les mots *homme* et *corps* (ἄνθρωπος, σῶμα).

L'apparition du Logos dans un vrai corps humain et dans une nature vraiment humaine ne peut donc être regardée par les païens comme un acte de folie. Ce n'est pas sous la forme du soleil, de la lune ou d'un astre que le Logos devait se manifester, mais bien sous celle de l'homme, parce que seul l'homme s'était détourné de sa destinée et seul il avait besoin d'être instruit et renouvelé depuis qu'il avait pris le néant pour la vérité et le bonheur. Le mal était dans le corps humain, comme dans la nature humaine en général; la mort avait pris naissance dans le corps humain et elle le dominait : c'est donc là que la vie devait de nouveau être implantée. Aussi le Logos a pris un corps humain afin que celui-ci associé à la vie ne reste plus sous la domination de de la mort [4]. Le Logos est descendu jusqu'à la frêle vie corporelle de l'homme; il a apporté aux hommes d'aussi près

1. Ibid. c. 41. — 2. Ibid. c. 42 : Οὕτως ὁ διδοὺς καὶ πιστεύων, τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον ἐν τῷ παντὶ εἶναι, καὶ τὸ πᾶν ὑπ' αὐτοῦ φωτίζεσθαι καὶ κινεῖσθαι, οὐκ ἄτοπον ἂν ἡγήσεται, καὶ σῶμα ἓν ἀνθρώπινον ὑπ' αὐτοῦ κινεῖσθαι καὶ φωτίζεσθαι. — 3. Athan. *Orat. de inc. Verbi* c. 42 : Οὐκ οὖν ὅλως οὐκ ἀπρεπὲς τὸ ἐν ἀνθρώπῳ εἶναι τὸν Λόγον. — 4. Ibid. c. 44.

que possible l'être divin, il le leur a montré dans des œuvres miraculeuses qu'il a accomplies dans son corps et il a élevé les hommes jusqu'à lui.

Pour les temps postérieurs, le Rédempteur a manifesté également sa divinité d'une façon saisissante par la transformation merveilleuse que le Christianisme a opérée dans le monde moral par les vertus héroïques auxquelles il a amené les fidèles, par les lumières abondantes qu'il a communiquées aux hommes, par l'amour de la pureté et de la virginité qu'il a répandu dans le monde, par le courage de la mort qu'il a inspiré aux martyrs et aux confesseurs [1].

§ 30.

L'Arianisme dans la christologie. Comment il est combattu par saint Athanase.

C'est surtout contre la doctrine de la Trinité chrétienne que l'Arianisme a dirigé ses coups et tout particulièrement contre la parfaite divinité du Sauveur. Par là, comme nous l'avons montré dans la première partie, il renversait de fond en comble toute la doctrine relative à l'œuvre du Christ. Mais même sur la question de la nature humaine du Seigneur, l'Arianisme ne put se maintenir dans la vérité. Si, en effet, il n'y a pas dans le Christ fait homme le Fils de Dieu consubstantiel au Père, mais seulement un médiateur créé ; ce Logos préexistant, mais créé, n'a pu prendre dans le sein de Marie et élever à lui une nature parfaitement humaine, mais seulement un corps humain. Dès lors, on n'a aucune raison d'admettre à côté du Logos créé une âme humaine ; cela devient même impossible, car il nous paraît absurde de songer à unir en une seule personne deux esprits créés. L'abaissement du Logos n'est donc plus dans l'Arianisme une incarnation, mais une incarcération temporaire dans un corps humain et pour un but que nous ne saisissons plus. Une pareille explication

1. Ibid. c. 48-55.

de l'Incarnation écartait, il est vrai, tout mystère de la doctrine relative à la personne du Sauveur et notamment à la réunion des deux natures en une seule personne, mais elle faisait tomber dans le point de vue de Paul de Samosate, puisqu'il n'y a plus aucune différence à honorer, dans le Sauveur, un homme particulièrement éclairé par le Logos ou un Logos créature, revêtu d'un corps humain.

Les Ariens devaient encore être amenés à ces erreurs doctrinales sur la nature humaine du Sauveur par leur façon de raisonner. Indépendamment du principe de l'unité de Dieu, ils voyaient en effet des preuves de leur doctrine du Logos créature dans tous les passages de la sainte Ecriture, où étaient attribués au Sauveur les caractères des êtres finis, tels que des bornes dans la connaissance et la volonté, la subordination au Père, l'abaissement et une illumination finie (p. ex. Sap VIII, 22; Matth. XXIV, 26; Marc XIII, 32; Jean XIV, 28; Rom. VIII, 34; I Cor. XV, 48; Hébr. I, 4, 7, 25). Au lieu de rapporter ces passages et d'autres semblables à la nature humaine du Seigneur, les Ariens les entendaient du Logos, par le fait qu'ils niaient la différence supposée par le dogme, entre l'âme humaine et le Logos divin dans la seule personne du Seigneur.

Les Pères qui représentèrent l'Eglise dans la lutte contre l'Arianisme ne firent pas, il est vrai, ressortir assez souvent ces erreurs dans la doctrine de la nature humaine du Sauveur : ils attachèrent surtout de l'importance à démontrer la nature humaine du Sauveur. Le concile de Nicée lui-même ne donna pas de définition particulière sur l'âme humaine de Jésus. Cependant le désaccord sur ce point entre l'Arianisme et la doctrine orthodoxe ne resta pas tout à fait inconnu aux Pères. Ainsi saint Athanase [1] écrit bien : « Arius enseigne que dans le Christ le corps a servi simplement d'enveloppe à la dignité et que le Logos est intervenu seulement pour l'homme intérieur ou pour l'âme, quand il ose attribuer immédiatement à la divinité la capacité de souffrir et la ré-

1. *De Sal. adventu chr.* c. Apoll. II, c. 3 (ed. Maur. I, 752).

surrection, » Saint Augustin[1] rapporte la même chose quand il remarque que cette erreur des Ariens sur l'âme humaine de Jésus est moins connue, mais qu'elle était pourtant bien réelle, comme le prouvent les écrits des hérétiques et leurs exposés oraux. Le même témoignage nous est fourni par saint Epiphane [2] et saint Grégoire de Nazianze [3].

En outre, saint Athanase, dans ses écrits contre les Ariens, a combattu implicitement les mêmes erreurs christologiques de l'Arianisme et a désigné assez clairement la doctrine de la nature humaine complète comme il le fallait et aussi celle de l'âme humaine du Seigneur, il a mis en lumière leur importance et leur portée pour les autres doctrines christologiques.

1. Le fond inépuisable du dogme de l'Incarnation du Fils de Dieu, son importance pour la religion et l'élévation morale qui en est la suite n'ont pas été pressentis le moins du monde par les Ariens. Au contraire, ils repoussent les hommes dans le sentiment païen décourageant qu'ils restent absolument éloignés du Dieu Très-Haut ; car Dieu ne doit point s'approcher de l'homme dans le Christ ; il ne doit même pas pouvoir entrer en contact avec le monde fini. L'Arianisme pressent si peu cette élévation de la nature humaine qu'il ne fait pas même réaliser dans la personne du Sauveur l'union de cette nature avec le Logos créature. Car ce n'est pas une parfaite nature humaine que celle qui est prise et perfectionnée par ce Logos créé ; elle s'est seulement manifestée dans un corps humain et il a pris une apparence trompeuse en se donnant comme une nature humaine complète et réelle. L'Arianisme retombait ainsi dans le Docétisme même, en ce que à l'exemple de cette ancienne tendance hérétique, il regardait comme indigne de Dieu une union de l'être divin avec la faible nature humaine [4].

2. D'après les vues des Ariens, le Logos créature, en apparaissant sur notre terre, pouvait avoir tout au plus l'inten-

1. *De haer*, 49. — 2. *Haer*, 69, 19. Cf. Ancor. c. 33. — 3. Epist. 101 (ad Cledon I, 7), ed. Maur. p. 87. — 4. Athan. *Orat. c. Ar.* I, 53.

tion d'instruire les hommes des choses divines ; cette instruction ne pouvait même être parfaite, en ce sens, du moins, qu'il restait toujours possible d'en attendre du Dieu Très-Haut une plus parfaite. Cependant la rédemption de nos péchés et notre misère exigeait bien plus qu'un simple enseignement. Nous avions besoin d'un médiateur qui ne fût pas seulement vrai Dieu [1], mais eût une parfaite nature humaine. Dans cette doctrine, saint Athanase se rattache à saint Irénée.

Puisque l'humanité devait obtenir son salut et son relèvement par le Fils de Dieu, il fallait que celui-ci prît la nature humaine, que cette nature entrât dans une union intime avec la divinité pour être admise à une sorte de déification [2]. S'il n'y avait eu aucune nature humaine dans le Christ, rien de lui n'eût en général passé dans la nature humaine. La nature humaine du Seigneur tient, pour ainsi dire, la place de l'homme en général et c'est ainsi que ce qui s'est passé en lui a eu sa répercussion dans l'humanité entière. Sa mort fut la mort de tous ; à proprement parler, nous ne supportons plus la mort comme châtiment du péché, mais nous pouvons la considérer comme un moyen pour la vertu comme une occasion de sacrifice héroïque [3]. Dans le baptême du Jourdain, ce n'est, pour ainsi dire, pas le Sauveur qui est pourvu de la grâce du Saint-Esprit, c'est notre nature qui obtient le droit de compter sur la grâce du Saint-Esprit. Si la nature humaine a été divinisée dans le Christ et élevée par la résurrection et l'ascension à la droite du Père, l'humanité tout entière a eu d'autant sa part dans cette glorification qu'elle est appelée à ces honneurs. Il fallait donc que le Logos ne prît pas seulement un corps humain, mais une nature humaine pleine et entière, puisque ce n'est pas seulement notre corps, mais notre nature tout entière qui devait prendre part

1. V. plus haut, § 10. — 2. *Orat.* III, 33. — 3. Ibid. II, 67 : Τετελείωται οὖν ἐν αὐτῷ καὶ ἀποκατεστάθη, ὥσπερ ἦν καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν γεγονός, τὸ ἀνθρώπινον γένος, καὶ μείζονι μᾶλλον χάριτι· ἀναστάντες γὰρ ἐκ νεκρῶν, οὐκέτι φοβούμεθα θάνατον, ἀλλ' ἐν Χριστῷ βασιλεύσομεν ἀεὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

à cette glorification. De même, dit saint Athanase[1], que nous ne serions pas délivrés du péché ou de la malédiction, si la chair que le Logos a prise n'était pas pour la nature une chair vraiment humaine (car nous n'aurions rien de commun avec une nature qui nous serait absolument étrangère), de même encore l'homme n'eût pas été divinisé, si le Logos, qui est devenu chair, n'avait pas été dans sa nature le vrai Logos du Père. En effet, si cette union s'est effectuée, c'est uniquement parce que la véritable et essentielle divinité s'est unie à un homme véritable et a assuré le salut et la déification de l'homme.

Le mot « chair » ne désigne donc autre chose chez saint Athanase, comme dans le terme biblique, « incarnation », que la nature humaine tout entière, et il le déclare lui-même formellement[2]. Les Ariens devaient par contre rapporter la résurrection, l'ascension et l'élévation du Seigneur à la droite du Père à la partie supérieure du Sauveur ou au Logos lui-même et dès lors quel avantage l'humanité tirait-elle de tout cela ? « Les hommes restent après, répond le saint docteur[3], ce qu'ils étaient avant ; nus, misérables, mortels (pour toujours) sans aucun droit à ce qui a été départi au Fils[4] ». Et comme le Logos lui-même paraît pauvre dans la théorie des Ariens ! D'après leurs doctrines, c'est au corps humain qu'il a pris — on ne sait pourquoi — qu'il doit sa propre glorification et il paraît même dépendre de son corps.

L'importance de la nature humaine dans la personne du Sauveur se montre tout particulièrement à nous quand nous examinons combien était nécessaire une satisfaction présentée pour nos péchés. Si celle-ci pouvait être réalisée par la souffrance d'une peine temporelle pour nos péchés, de la mort en particulier, on voit clairement pourquoi le Sauveur devait se présenter en un homme véritable. Le Père livre son Fils et celui-ci devient homme, il prend notre chair afin que à la différence de tous les autres, il livre son corps à la mort

1. *Orat. c. Ar.* II, 70. — 2. Ibid. III, 30 : Τῆς γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον. — 3. Ibid. c. 39. — 4. Ibid.

pour tous, puisque tous étaient débiteurs de la mort. Ainsi tous sont morts en lui et la parole de l'Apôtre se vérifie : « Tous sont morts dans le Christ. Tous ont repris la vie par lui, afin que délivrés du péché et de la malédiction du péché, ils vivent toujours ressuscités d'entre les morts »[1]. Il dit pareillement ailleurs[2] : « Il est venu dans l'intention de souffrir afin de rendre par là notre chair impassible et immortelle. Comme il avait pris sur lui tous les torts et tous les opprobres, nous avons dû dès lors en être délivrés ; nous avons dû par là devenir incorruptibles ». Et quand saint Athanase attribue cette haute portée à la mort du Seigneur, il a déjà montré directement que le Seigneur l'a reçue en toute liberté.

Les Ariens ne pouvaient donner une telle portée à la mort du Sauveur. Car la mort du Seigneur, dans leur système, n'était d'abord qu'une séparation du Logos et du corps, nullement une mort humaine, et à cause de cela elle était incapable d'avoir la force de suppléer pour nous ; d'autre part, elle ne pouvait avoir pour conséquence aucun mérite infini, elle était plutôt pour ce Logos qui était censé être une créature, quelque chose de naturel propre à le délivrer de toute matière étrangère et à le rétablir dans son état originel.

3) Les Ariens prétendaient démontrer que le Logos était une créature, en s'aidant des passages où le Seigneur s'attribuait des qualités finies. Aussi, étaient-ils obligés de rapporter au Logos toutes les paroles du Seigneur relatives à sa subordination vis à vis de son Père, à l'imperfection de sa connaissance. Mais cette tentative ne pouvait manifestement aboutir qu'à condition de se passer d'une exégèse vraiment sérieuse et de fermer les yeux sur les contradictions dans lesquelles on s'engageait. En effet, l'examen général des divers passages relatifs à la personne du Seigneur exige absolument qu'on admette dans cette personne unique deux aspects différents ou deux natures. S'il est dit, en effet, en saint Marc (XIII, 32) que le Fils ne connaît pas plus que les Anges le dernier jour, le Fils n'en dit pas moins de lui-même en saint Mathieu

1. Ibid. II, 69. — 2. Ibid. III, 58.

(XI, 27) et en saint Luc, (X, 22), que seul il connaît le Père. A vouloir entendre ces deux passages, comme les Ariens, d'un seul et même aspect de la personne du Seigneur, nous serions obligés d'admettre que la connaissance parfaite de Dieu est quelque chose d'inférieur à la connaissance du dernier jour[1]. Les Ariens ne pouvaient même concilier l'ignorance du dernier jour avec les idées qu'ils se faisaient ailleurs du Logos créature ; celui-ci, en effet, était pour eux le créateur du monde et il n'en devait pas moins rester dans la pleine ignorance du jour de sa fin.

Dans notre doctrine catholique sur cette question de la personne du Seigneur, aucune difficulté ne subsiste pour expliquer les paroles en apparence contradictoires du même Seigneur Jésus ; quelques-unes, disons-nous, se rapportent à la nature divine, d'autres à la nature humaine. Et en ceci, comme il a été déjà dit, saint Athanase va jusqu'à attribuer l'ignorance du dernier jour à la nature humaine ; les Pères, au contraire, attribueront plus tard même à la nature humaine par suite de l'union hypostatique, sinon une omniscience, du moins une sorte de perfection et de rassasiement de l'intelligence ; de telle sorte que le Seigneur lui-même ne pouvait lui attribuer une véritable ignorance du jour de la fin du monde[2].

Les Ariens ne pouvaient expliquer davantage d'une façon acceptable le passage de saint Luc (II, 52) relatif au Logos créature croissant en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes. Le Logos antérieur au monde était conformément à la doctrine arienne parfait bien longtemps avant l'Incarnation, et il ne pouvait rien acquérir par son

1. Athan. *Orat. c. Ar.* III, 44. — 2. Il est étonnant que Baur (*Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, I, 358 sqq.) en dépit de cette attribution à l'âme humaine, ait néanmoins accusé saint Athanase de n'avoir pas songé avant les controverses apollinaristes à l'âme humaine de Jésus ; et cela parce que dans ses discours contre les Ariens, il ne parle toujours que de la chair du Seigneur, et que il a craint en faisant ressortir l'âme humaine du Seigneur d'abandonner l'unité personnelle de l'Homme-Dieu.

Incarnation. Mais ce passage s'explique bien dans le sens de la doctrine orthodoxe ; car celle-ci admet sous les dehors de l'humanité une révélation préalable de la divinité et un rayonnement progressif de la gloire divine[1].

Ainsi d'autres paroles, à première vue contradictoires, relatives à la personne du Seigneur trouvent leur explication dans la doctrine orthodoxe. En effet, quand le même Sauveur se livre spontanément et de sa propre volonté à ses meurtriers et qu'il dit de lui même qu'il a le pouvoir de donner sa vie et de la reprendre, mais qu'il montre ensuite dans le jardin de Gethsémani une certaine crainte de la mort, tout cela ne s'explique que par les deux natures de l'Homme-Dieu.

On voit clairement par là comment la polémique contre l'Arianisme et l'interprétation des textes bibliques en question devait amener la science théologique à un plus exact discernement des deux natures dans le Christ.

Ce discernement se trouve déjà bien visible chez saint Athanase ; mais il n'est point poussé jusqu'à la séparation, comme cela avait été fait par Paul de Samosate et le sera plus tard par les Nestoriens. Le divin et l'humain ne sont pas séparés dans le Christ de telle façon qu'une personne humaine ait été simplement éclairée par le Logos divin ; les deux natures forment plutôt une seule nature et c'est là surtout ce que montre le saint docteur dans ce fait que les qualités caractéristiques de la nature humaine n'étaient pas attribuées à l'homme seul, mais à la seule personne de l'Homme-Dieu : « Le Logos, dit-il, a supporté les faiblesses propres à la chair, parce que la chair lui appartenait, et d'autre part, le corps lui servait aussi pour l'accomplissement des miracles, parce que la divinité était dans la chair et celle-ci était le corps de Dieu. Les souffrances mêmes peuvent être attribuées au Logos[2], par le fait que si elles atteignaient tout d'abord le corps, celui-ci était bien le corps du Logos[3]. Il n'y a pas moins de convenance à accorder à la

1. Athan. *Orat. c. Ar.* III, 53. — 2. Ibid. c. 31. — 3. Ibid. c. 32 : ὅθεν

très sainte Vierge Marie le titre de « mère de Dieu » (θεοτόκος) quoique la naissance ne s'entende tout d'abord que de la seule nature humaine[1].

5. De l'union hypostatique de la nature humaine avec le Logos devait résulter pour Marie une effusion de grâces et des privilèges particuliers. Saint Athanase fut amené par l'hérésie d'alors à mettre en lumière un privilège relatif à ces questions débattues ; à savoir l'impeccabilité du Christ[2]. La liberté de pouvoir choisir le mal devait être considérée comme supprimée par l'union de la nature humaine et du Logos en une personne et l'œuvre de la Rédemption en paraître d'autant plus inébranlable.

§ 31

Saint Cyrille de Jérusalem et sa doctrine sur le Rédempteur et la Rédemption.

Saint Cyrille de Jérusalem se propose dans ses Catéchèses de donner une explication du contenu du Symbole des Apôtres. Il est ainsi amené à s'étendre à fond sur la christologie en particulier ; car les hérésies avaient dès les temps les plus anciens obligé d'introduire dans le Symbole plusieurs articles relatifs à ce dogme, spécialement à propos des actions de la vie du Seigneur.

1. Pas plus que saint Athanase saint Cyrille ne manque de jeter quelque clarté sur le profond mystère de l'Incarnation qui était un scandale pour les Juifs et une folie pour les païens. Dieu que notre faible œil humain ne peut contempler directement, a voulu se rapprocher de nous et s'est revêtu d'une enveloppe humaine pour se rendre accessible à notre intelligence sur le terrain qui nous était le plus familier et le plus à notre portée[3]. Puisqu'il tenait à nous laisser

τῆς σαρκὸς πασχούσης, οὐκ ἦν ἐκτὸς ταύτης ὁ Λόγος· διὰ τοῦτο γὰρ αὐτοῦ λέγεται καὶ τὸ πάθος. — 1. Cf. *Orat.* III, 29, 33. — 2. Ibid. I, 52. — 3. Cyr. *Hier.* Cat. 12, 14.

percevoir quelque chose de son être et de ses vues sur l'humanité et à nous enhardir et encourager à entrer en relation avec lui, il n'avait aucun moyen meilleur d'y réussir que de devenir en tout semblable à nous, que de venir parmi nous comme un enfant des hommes et à entrer dans la plus intime relation avec nous. Si Dieu voulait nous racheter et nous délivrer du péché et de la misère, il devait prendre ce qui était à racheter et y accomplir tout d'abord l'œuvre de la rédemption. Le démon devait être à nouveau vaincu par un homme, comme il avait vaincu un homme, et sur le terrain même où il avait été vainqueur. Saint Cyrille pense donc que c'est par ignorance de la nature divine du Seigneur, qu'il s'est attaqué à lui, qu'il l'a pris dans les pièges de la mort, mais qu'ayant avalé un morceau mortel pour lui il avait été forcé de rejeter de la gueule de la mort et des chaînes de sa domination tout ce qu'il y avait introduit sans droit[1]. Nous verrons bientôt dans quel sens il entendait ce langage figuré.

2. Saint Cyrille reconnaît aussi dans l'article relatif à l'incarnation deux natures dans le Christ : la nature divine et la nature humaine et aussi la naissance du Seigneur du sein de la Vierge Marie. Il cherche, en effet, à démontrer cette naissance par des raisons de convenance[2]. L'être tout pur et tout saint devait sortir d'un sein pur et immaculé[3]. Il a été déjà indiqué en un autre endroit comment cette idée à mesure qu'elle s'est fait jour de plus en plus dans la conscience de l'Eglise, s'est unie à celle de la conception de Marie et a fait admettre de plus en plus la foi en cette dernière. Car s'il était convenable pour la mère de Dieu, que son sein sacré fût préservé de toute autre souillure? Il convenait aussi que toute sa personne, que son âme même eût présenté un séjour pur et sans tache au Logos divin. Mais cela impliquait l'impeccabilité et l'affranchissement de la servitude du péché ; et cet

1. Ibid. n. 15. — 2. Cf. *Hist. des Dogmes*, t. I, § 38 (2e éd. p. 232). — 3. Cyr. *Hier.* Cat. 12, 25 : Ἔπρεπε γὰρ τῷ ἁγνοτάτῳ καὶ διδασκάλῳ τῆς ἁγνείας, ἐξ ἁγνῶν ἐξεληλυθέναι παστάδων.

affranchissement impliquait à son tour une conception immaculée. Sans doute saint Cyrille ne donne pas expressément ce développement à sa pensée, et il semble en un autre endroit admettre une sanctification particulière du sein de la mère de Dieu en vue de l'Incarnation, lors de l'Annonciation par l'archange Gabriel[1].

Du reste saint Cyrille tient fortement à l'égalité consubstantielle du corps humain du Seigneur et du nôtre en opposition avec toutes les vues gnostiques : « Celui qui dans la formation des hommes a réuni leurs membres entre eux, et qui n'en rougit pas, devait-il rougir de se former un corps saint pour servir d'enveloppe à sa divinité[2] » ?

Pour les Juifs incrédules, saint Cyrille les renvoie à la conception de Sara, à la verge d'Aaron qui reverdit, à la création d'Eve au moyen d'une côte d'Adam, et il leur montre ainsi qu'en Dieu tout était possible. « Si Eve a pu naître sans mère des flancs d'Adam, un enfant n'a-t-il dû pouvoir naître du sein de la Vierge sans intervention d'un homme? Le sexe féminin par suite de cette première création devait des remerciements au sexe masculin ; car Eve était née d'Adam, d'un homme sans avoir été conçue par une femme. Donc Marie acquittait cette dette de reconnaissance, en enfantant non d'un homme, mais d'elle seule par la vertu de Dieu grâce à l'opération du Saint-Esprit[3] ».

Dans sa treizième catéchèse saint Cyrille en vient à parler de la souffrance amère et de la mort du Seigneur dont il défend d'abord la réalité historique contre les Gnostiques et les Manichéens. C'est en cela qu'il fait reposer les mérites satisfactoires du Christ qui se substitue à nous et le fondement de notre salut ; car c'est par là que la divine justice a été apaisée et la damnation du démon anéantie. Si ces effets se sont produits pour nous d'une manière admirable et surabondante, nous pouvons considérer que ce n'est pas simplement un homme, mais le Fils de Dieu qui est mort. Et le seul péché d'Adam n'a-t-il pas eu des conséquences considérables pour

1. Cyr. *Hier*. Cat. 17, 10. — 2. Ibid. 12, 26. — 3. Ibid. n. 29.

le genre humain tout entier. « Si la mort règne sur le monde grâce au péché d'un seul, pourquoi la vie ne retrouverait-elle pas mieux encore son empire par la justice d'un seul? Et si c'est par le bois dont ils mangèrent le fruit que nos ancêtres s'attirèrent leur expulsion du Paradis terrestre, pourquoi Jésus par le bois encore n'obtiendrait-il pas beaucoup mieux aux fidèles l'entrée du Paradis? Si le premier homme formé du limon de la terre en est venu à communiquer la mort à tous, pourquoi celui qui l'a formé du limon de la terre ne rendrait-il pas la vie puisque il est lui-même la vie? [1]» Ici la mort du Seigneur sur le bois de la croix est donc mise en parallèle avec le péché d'Adam, dans ses effets sur le genre humain. Dans la mort du Seigneur s'opère la réconciliation de tous, en lui est donnée au monde la véritable victime d'expiation pour les péchés du monde. « Si Phinées embrasé de zèle apaisa la colère de Dieu par le meurtre d'un odieux criminel (Nom. 25, 8-11), Jésus n'apaisera-t-il pas la colère de Dieu contre les hommes, alors qu'il n'a pas tué un autre homme, mais qu'il s'est livré lui-même comme rançon [2]?»

Si la mort du Seigneur a pu avoir cette importance pour la rédemption de l'humanité, c'est uniquement parce que le Sauveur n'était pas soumis à la nécessité de mourir, mais qu'il sacrifiait sa vie en toute liberté pour les péchés du monde [3].

Si déjà, comme l'enseigne l'Apôtre dans sa lettre aux Hébreux, le sacrifice des animaux servait dans l'Ancien Testament d'expiation pour les violations de la loi, à combien plus forte raison le sang de l'agneau divin devait-il être en puissance d'expier les péchés, puisque le Rédempteur n'avait pas à mourir pour ses propres péchés [4]? Cette vertu du sang et de la croix se montre ostensiblement dans la défaite des démons qui partout prennent la fuite devant le nom de Jésus.

La Rédemption a été absolument universelle, elle a été accomplie pour tous les hommes [5]; saint Cyrille fait même en-

1. Ibid. 13, 2. — 2. Cyr. *Hier.* Cat. 13, 2. — 3. Ibid. n. 6 : Οὐκ ἀναγκαστος ἀφῆκε τὴν ζωήν, οὐδὲ βιοσφαγῶς (βιαίως φυγὼν) ἀνηρέθη, ἀλλ' ἑκουσίως. — 4. Ibid. n. 3. — 5. Ibid. n. 19.

tendre que la Rédemption a produit des fruits jusque dans le Ciel. « Le Sauveur a tout supporté pour tout réconcilier par son sang répandu sur la croix. Nous étions, en effet, ennemis de Dieu par le péché et Dieu avait décidé que le pêcheur devait mourir. Il fallait de deux choses l'une ou que Dieu s'en tînt à ses menaces et nous fît tous mourir, ou qu'il usât de miséricorde et réformât sa sentence. Maintenant il laissait à ses menaces plein effet en même temps qu'il donnait libre cours à sa bonté. Le Christ a pris les péchés dans son corps et les a cloués à la croix, afin que morts au péché par sa mort nous vivions de sa justice. Il n'était pas de valeur finie celui qui est mort pour nous ; ce n'était pas une victime sans raison, ni un simple homme, ni même un ange, mais le Fils de Dieu fait homme[1] ».

Dans ces paroles se trouve clairement exposée la doctrine de la substitution satisfactoire et de la mort du Christ qui réconcilie tout, et il en résulte tout aussi clairement que cette façon de nous représenter le sacrifice du corps du Christ succombant sous les coups du démon doit être entendu dans un sens figuré ; et d'après cela le péché et avec lui le démon ont été condamnés à cause de leur injustice contre le corps du Christ. En même temps la satisfaction du Christ nous est représentée comme surabondante, puisque il est dit dans un autre endroit : « L'injustice du péché n'était pas aussi grande que la justice de celui qui est mort à cause de nous ; nous n'avons pas péché dans la proportion où s'est élevé dans la justice celui qui pour nous a sacrifié sa vie, celui qui l'a livrée, quand il l'a voulu, et l'a reprise, quand il l'a voulu.[2] »

§ 32

Pensées de saint Hilaire sur la personne et sur l'œuvre du Sauveur.

La foi de l'Église catholique fait éclater son caractère divin dans ce fait qu'en dépit de toutes les oscillations des opi-

1. Ibid. n. 33. — 2. Ibid.

nions dominantes parmi les hommes, en dépit des progrès et des reculs des sciences humaines, en dépit de tous les efforts tentés et par les croyants et par les hérétiques pour l'altérer, elle n'en est pas moins restée la vérité toujours immuable et toujours nouvelle et a poursuivi sans interruption le cours de son développement. Par là elle se distingue autant des autres systèmes doctrinaux que de toutes les sociétés religieuses qui dépourvues de magistère infaillible dirigé par Dieu n'ont pu se soustraire à l'influence des opinions du moment ni aux variations de la science humaine, pas plus qu'elles ne peuvent revendiquer ni de vérités religieuses toujours identiques dans leur fond essentiel, ni de progrès continu. Cependant tant qu'elles prétendent former des sociétés chrétiennes ou des branches du Christianisme, elles ne manquent,pas d'essayer de présenter leur corps de doctrines comme celui du Christianisme primitif et de découvrir en faveur de leurs idées des témoins jusque dans l'antiquité. C'est surtout dans l'histoire des dogmes que ces tendances se font jour chez nos adversaires.

La science théologique chez les protestants n'a pu résister par exemple à l'influence de la philosophie contemporaine et dans ces derniers temps elle a eu à payer son tribut à des tendances panthéistiques; c'est de ce côté du reste qu'inclina le protestantisme à ses débuts dans sa doctrine sur la grâce et sur la justification. On a même cherché à expliquer de cette façon le dogme de l'Incarnation et à expliquer l'action du Fils se faisant homme comme une manifestation qui altérait l'être de Dieu et comme une étape nécessaire et essentiellement inhérente à l'histoire du développement de l'humanité. La doctrine du quatrième concile œcuménique sur la dualité des natures dans le Christ a été présentée comme une altération de l'ancienne doctrine, comme une transformation essentielle du Fils de Dieu en même temps qu'on enseignait la confusion de la nature humaine et de la nature divine et la déification de la première. En faveur de cette hypothèse on a invoqué saint Hilaire comme un témoin des plus importants; nous allons voir si c'est à tort ou à raison.

1. Saint Hilaire fut immédiatement après saint Athanase le principal défenseur de la foi orthodoxe contre l'Arianisme, et ce point de vue l'obligea non seulement à défendre la doctrine de la consubstantialité du Fils et du Père, mais même celle de la nature pleinement humaine du Seigneur et celle de l'infinie union des deux en une part unies dans l'Incarnation. Les passages bibliques dont s'autorisaient les Ariens pour démontrer que le Fils était une créature ne pouvaient être expliqués que d'une manière satisfaisante. Il reconnaît donc dans la personne du Sauveur, à côté de sa parfaite divinité une nature humaine parfaite. « Jésus-Christ[1], dit-il, en tant qu'homme dans la chair est aussi bien le Fils de Dieu que le Fils de l'homme, et, en dépouillant tout l'éclat de la divinité, il a pris la forme d'un esclave. Le Fils de l'homme n'est pas autre que le Fils de Dieu : comme l'homme qui, selon la nature qui lui a été départie par Dieu son créateur, est venu au monde composé d'un corps et d'une âme, Jésus-Christ, par sa puissance, est devenu homme par son corps et son âme, quoiqu'il fût Dieu en même temps, et ainsi il avait en vérité tout ce qui appartient au corps et à l'âme.

2. Dans l'exposé et la défense de la nature humaine, saint Hilaire est plus exact que les autres Pères de son temps; il fait ressortir bien séparément les éléments constitutifs de la nature humaine, le corps et l'âme, et il insiste particulièrement sur l'âme humaine comme l'avaient déjà fait parmi les Pères Tertulien et Origène. Il est dans l'anthropologie un défenseur du Créatianisme[2] et il devait l'admettre bien plus catégoriquement encore pour l'âme de Jésus. Pour son corps, le Fils de Dieu ne l'a pas fait naître, suivant lui, par la voie ordinaire de la génération humaine ni ne l'a formé par un acte de génération humaine; il a voulu naître de la Vierge Marie. Les raisons de convenance invoquées par les autres Pères en faveur de ce dogme n'ont pas été inconnues à saint Hilaire. Le Logos s'est lui-même d'une certaine façon créé son

1. Hilar, *De Trin.*, X, 19. — 2. Hilar, *Tract. in Ps.*, 118, lit. 10, c. 6 (ed. *Maur.*, p. 299).

corps; la Vierge Marie a eu ici le rôle d'une Mère, et elle est ainsi devenue en toute vérité la Mère de Dieu sans que sa virginité ait eu à en souffrir[1]. Le Fils n'a donc pas créé proprement son corps comme il avait créé le corps d'Adam, avec de la terre; il s'est servi, pour le former, non du limon de la terre, mais du sein d'une pure vierge. Le corps du second auteur de notre race comparé à celui du premier est donc beaucoup plus parfait et a été comme une noble branche d'olivier céleste greffée sur la vieille espèce[2]. Saint Hilaire nomme bien le corps du Seigneur un corps (*corpus caeleste)*[3], mais on ne peut en conclure qu'il soit tombé dans l'erreur de Valentin qui nia la maternité de Marie et plaça dans le ciel l'origine du corps du Christ, tout au plus le corps du Seigneur est-il à ses yeux un corps céleste, en tant qu'il a été produit par l'action de l'Esprit-Saint et aussi par la puissance divine au moyen de la chair de la sainte Vierge. C'est ainsi que s'exprime saint Hilaire lui-même[4].

Du reste il ne signale pas formellement l'intervention de la troisième personne divine dans l'incarnation du Christ ou dans la conception de son corps. Il a pris habituellement le mot *Spiritus* dans cette union pour Dieu lui-même.

Quant à l'âme humaine, le Logos l'a absolument créée de

1. *De Trin.*, X, 15 : Et quamvis tantum ad nativitatem carnis ex se daret, quantum ex se feminae edendorum corporum susceptis originibus impenderent; non tamen Jesus Christus per humanae conceptionis coaluit naturam. Sed omnis causa nascendi invecta per Spiritum, tenuit in hominis nativitate, quod matris est. Ibid. n. 16 : Non enim corpori Maria originem dedit, licet ad incrementa partumque corporis omne, quod sexus sui est naturale, contulerit. Cf. III, 19. — 2. *In Ps.*, 68, c. 4 : Primus homo de terrae limo : et secundus Adam in hujus limi profundum de caelis descendens se ipsum tamquam ex alto veniens defixit. *De trin.*, X, 17 : Absolute autem beatus Apostolus etiam hujus inenarrandae corporeae nativitatis sacramentum locutus est, dicens « Primus homo de terrae limo, secundus homo de caelo ». Hominem enim dicens nativitatem ex Virgine docuit, quae officio usa materno, sexus sui naturam in conceptu et partu hominis executa est. Et cum ait secundum hominem de caelo, originem ejus ex supervenientis in Virginem sancti Spiritus aditu testatus est. — 3. *De trin* , X, 18. Cf. X, 73. — 4. Hilar, *De trin.*, X, 16 : Quod de caelo descendit, conceptae de Spiritu originis causa est... Quod vero hominis filius est, susceptae in Virgine carnis est partus.

rien pour l'unir aussitôt hypostatiquement au corps dont elle est la forme, d'autant plus que, même pour les autres hommes, elle entre dans la vie par la même voie de création [1].

3. Dans l'idée, précédemment exposée, qu'il se faisait de l'origine de la nature humaine du Seigneur, saint Hilaire était resté pleinement d'accord avec les autres Pères de l'Église. Mais, par suite de cette origine pour ainsi dire céleste du corps du Christ qui était formé au moins par une intervention spéciale de Dieu, il se faisait une idée toute particulière de l'état du corps du Christ par rapport aux souffrances physiques et aux besoins quotidiens. Il n'était pas certes Docète, il admettait la consubstantialité du corps du Christ avec le nôtre et la réalité des souffrances et de la mort du Christ; il ne contestait pas la possibilité d'éprouver la douleur et les diverses nécessités corporelles, mais il pensait que le corps du Christ, par le fait de l'union avec le Logos avait été élevé au dessus de toute capacité réelle de sentir la douleur. Si donc on rencontrait chez lui les nécessités corporelles comme le boire, le manger, le dormir, il fallait que le Fils de Dieu s'y prêtât à chaque fois par un acte particulier de libre abaissement. Les autres Pères attribuaient bien au Fils de Dieu la puissance d'élever à chaque instant son corps terrestre à l'état de transfiguration et d'enlever son corps à la souffrance comme à la mort; ils considéraient même la mort du Seigneur comme un libre sacrifice et non comme une nécessité de mourir, mais saint Hilaire alla beaucoup plus loin; il admit que l'état d'illumination était son état naturel, que ce corps n'était en soi ni mortel, ni capable de souffrir. Pour en venir à cet état, il avait fallu que le Fils de Dieu y consentît librement à chaque fois. Ainsi il renverse pour ainsi dire les choses. Ce qui d'après l'opinion ordinaire était un miracle et une anticipation miraculeuse de son état glorifié, par exemple la glorification sur le Thabor et sa marche sur les eaux de la mer était pour

1. Ibid., n. 22 : Sed ut per se sibi assumpsit ex Virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit; quae utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur. — 2. Ibid. n. 55 : Vere Jesum Christum flesse non dubium est.

lui l'état naturel[1]; au contraire la possibilité de souffrir et la sujetion aux diverses nécessités de la vie n'étaient pas l'état naturel du corps du Christ[2].

Pour en venir spécialement à la tristesse du Seigneur (saint Math., XXVI, 38), elle ne naît point de la crainte naturelle de la mort; elle provient uniquement de la peur de l'abandon des siens. La prière du Seigneur au jardin des Oliviers ne résulte pas d'avantage d'un besoin particulier; elle n'était qu'une intercession pour ses Apôtres au nom desquels il priait, comme auparavant il avait tremblé pour eux que le calice de douleur ne pût passer devant eux[3]. Saint Hilaire pense pouvoir expliquer mieux les paroles du Seigneur: « Mon âme est triste jusqu'à la mort (*usque ad mortem*), par ce fait que sa mort et sa passion ont scandalisé les Apôtres jusqu'à ce qu'ils eussent été de nouveau, par la résurrection, réconfortés et ranimés dans leur foi; et c'est dans le même sens, en effet, qu'il a prié pour eux d'après saint Jean (XVII, 11 et 12). Cette façon de voir les choses l'a même amené à exprimer des doutes sur l'authenticité du passage de saint Luc (XXII 43 et 44), parce qu'il ne pouvait concilier avec son hypothèse

1. Hilar, *De trin.*, X, 23 : Habens ad patiendum quidem corpus, et passus est ; sed naturam non habens ad dolendum. Naturae enim propriae ac suae corpus illud est, quod in caelestem gloriam conformatur in monte, quod attactu suo fugat febres, quod de sputo suo format oculos. — 2. Ibid. n. 35 : Collatis igitur dictorum atque gestorum virtutibus, demonstrari non ambiguum est, in *natura* ejus corporis infirmitatem naturae corporae non fuisse, cui in virtute naturae fuit omnem corporum depellere infirmitatem; et passionem illam, licet illata corpori sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse; quia quamvis forma corporis nostri esset in Domino, non tamen in vitiosae infirmitatis nostrae esset corpore, qui non esset in origine, quod ex conceptu Spiritus Sancti Virgo progenuit; quod licet sexus sui officio genuerit, tamen non terrenae conceptionis suscepit elementis. Genuit et enim ex se corpus, sed quod conceptum esset ex spiritu, habens quidem in se sui corporis veritatem, sed non habens naturae infirmitatem; dum et corpus illud corporis veritas est, quod generatur ex virgine, et extra corporis nostri infirmitatem est, quod spiritalis conceptionis sumpsit exordium. — 3. Ibid. n. 37 : Non ergo sibi tristis est neque sibi orat ; sed illis quos monet orare pervigiles, ne in eos calix passionis incumbat : quem a se transire orat, ne in his scilicet maneat.

que Jésus eût été raffermi par un ange et eût sué du sang, et il assure qu'il y a beaucoup de manuscrits où il n'a pas trouvé ce passage[1].

Saint Hilaire déclare même qu'à son avis le Seigneur n'avait éprouvé dans sa nature humaine aucune douleur proprement dite; les souffrances l'avaient atteint en même façon que les flèches traversent l'eau, le feu et l'air[2], mais ces paroles doivent être expliquées par l'ensemble du contexte où elles figurent; le saint docteur a voulu en effet considérer la nature humaine étant en soi incapable de souffrance et placée au dessus de la nécessité de souffrir et de mourir. Il avait ici à se tenir en garde contre les idées anciennes et apollinaristes d'après lesquelles la douleur devait atteindre même les plus hauts sommets de la divinité en Dieu. Cela était d'autant plus faux que même la nature humaine, dans l'opinion de saint Hilaire[3], avait dû rester en soi, en dehors des atteintes de ces souffrances. Mais l'amour libre de Dieu en était venu au point que le Logos avait pris la forme d'un esclave et avait pu, grâce à elle, se rendre, par un acte libre de sa volonté, accessible à la douleur. Voici comment ailleurs il expose cette doctrine[4] : « Du Fils unique de Dieu qui a été attaché

1. Ibid. n. 41. — 2. Ibid. n. 23 : In quo, quamvis aut ictus incederet, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent : ut telum aliquod aut aquam perforans aut ignem compungens aut aëra vulnerans, omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut foret, ut compungat, ut vulneret ; sed naturam suam in haec passio illata non retinet, dum in natura non est vel aquam forari, vel pungi ignem, vel aërem vulnerari, quamvis naturae teli sit et vulnerare et compungere et forare. — 3. Hilar., *De trin.*, X, 24 : Vel cum potum et cibum accepit, non se *necessitati* corporis sed consuetudini praebuit. — 4. *In Ps.*, 53, 12 : Quod autem et in crucem actum unigenitum Dei Filium et morte damnatum eum qui nativitate, quae sibi ex externo Patre est naturalis, aeternus sit, frequenter, immo semper praedicamus, non ex naturae necessitate potius, quam ex sacramento humanae salutis passioni fuisse subditum et voluisse se magis passioni subjici, quam coactum. Et quamquam passio illa non fuerit conditionis et generis, quia inde mutabilem Dei naturam nulla vis injuriosae perturbationis offenderet, tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali, non tamen poenae sensu laesura patientem : non quod illa laedendi non habue-

à la croix et a été condamné à la mort, qui, en vertu de sa naissance naturelle du sein du Père éternel, est éternel lui-même, nous apprenons à diverses reprises et même continuellement, qu'il était assujetti à la souffrance non tant par nécessité de sa nature qu'en vue du salut des hommes, qu'il s'est soumis à elle par sa décision libre beaucoup plus que par contrainte. Et quoique sa constitution naturelle ne comportât pas cette souffrance, puisque l'immuable nature de Dieu est en dehors des atteintes de toute puissance déshonorante de destruction, il fallait donner pour notre châtiment une satisfaction librement voulue, sans que le patient fût amoindri par le sentiment de la punition; non pas qu'il eût une nature inaccessible aux coups de la souffrance, mais parce que la nature de Dieu ne saurait éprouver la douleur. Dieu a donc souffert parce qu'il s'est soumis librement à elle; mais alors qu'il a pris sur lui le poids naturel des douleurs qui l'écrasent et qui nécessairement causent des douleurs aux patients; il n'est pas tombé en dehors des forces de sa nature (c'est-à-dire en tant que Fils de Dieu) au point de ressentir la douleur. »

Ecartons dans ce commentaire cette idée particulière d'un corps du Christ qui aurait été de sa nature incapable de souffrir et l'on peut dire qu'il y a un point de doctrine où le dogme de la substitution satisfactoire du Christ trouvait pour la première fois son explication et son fondement, avec une clarté qu'il n'avait pas encore reçue des autres Pères; nous avons nommé le mérite de la satisfaction libre du Christ. Qu'on regarde toute la vie terrestre du Seigneur avec ses pénibles efforts et ses fragilités de tous les instants, comme un sacrifice du libre amour de l'Homme-Dieu, il n'y a là rien de faux; seulement cette notion de la vie de sacrifice du Christ était mal étayée par saint Hilaire. Sa liberté, en effet, n'est pas lésée, alors même que le corps du Seigneur

rit pro ipsa passionis qualitate naturam, sed quod dolorem Divinitatis natura non sentit. Passus ergo est Deus, quia se subjecit voluntarius passioni : sed suscipiens naturales ingruentium in se passionum (quibus dolorem patientibus necesse est inferri) virtutes, ipse tamen a naturae suae virtute, non excidit, ut doleret.

serait de par sa nature mortel et passible, car il était dans la puissance de l'Homme-Dieu de passer à chaque moment à l'état d'être glorifié, tout comme de continuer sa vie de souffrance jusqu'à la mort sur la croix. Le fait qu'il ait adopté ce dernier parti en toute liberté fonde même le caractère satisfactoire de sa vie de sacrifice. Saint Hilaire insiste donc tout particulièrement sur la liberté avec laquelle le Seigneur[1] a reçu la mort.

Dans la mort, le Logos ne se sépara ni de l'âme, ni du corps, il resta uni à ces deux éléments isolés de la nature humaine[2]; tandis qu'il reposait avec son corps dans le tombeau, il descendit avec son âme dans le monde souterrain pour y prêcher intrépidement l'Evangile[3] aux âmes qui se trouvaient là, sans ressentir leur douleur.

Comment saint Hilaire s'est-il donc figuré l'union du divin et de l'humain dans le Christ? Il a insisté sur cette définition de l'Incarnation. Il avait ici contre lui les fauses idées des Sabelliens et des Ariens : les uns faisaient de l'Incarnation un moment de la vie intérieure de Dieu, ils introduisaient ainsi le changement dans l'Être divin; les autres ne comprenaient rien au mystère de l'abaissement de Dieu dans la chair; ils y voyaient plutôt, avec les païens, une folie et un acte indigne de Dieu. Saint Hilaire, au contraire, signale partout et avec insistance, dans l'Incarnation une manifestation libre de Dieu, parce qu'elle a eu lieu pour la vie morale de l'humanité qu'elle a voulu mener à sa perfection. Mais comment ces deux pôles si opposés, la divinité et l'humanité, pouvaient-ils se réunir dans une unité assez intime pour qu'il en résultât une seule personne? Comment la nature humaine a-t-elle été élevée, perfectionnée et divinisée par Dieu en vue d'une aussi haute unité? Nous l'avons déjà vu en partie. Maintenant

1. Hilar, *De trin.*, X, 11 : Tum deinde quem dolorem mortis timeret, potestatis suae libertate moriturus? Humano enim generi vitae mortem aut vis exterior, id est, febris, vulneris, casus, ruinae, degrassata in corpus accelerat : aut ipsa natura corporis nostri senio in eam ipsam mortem victa concedit... Quod si ex se mortuus est, et per se spiritum reddidit, non est terror mortis in potestate moriendi. — 2. Ibid. n. 63. — 3. Ibid. n. 34.

il reste à expliquer comment Dieu s'est ainsi rapproché de l'homme. Saint Hilaire appelle cela le dépouillement, l'abaissement du Logos (*evacuatio*, *exinanitio*). Y a-t-il là aussi un changement pour le Logos? Quelques historiens[1] des dogmes l'ont expliqué en ce sens que dans l'Incarnation le Logos avait abandonné sa personnalité, s'il était réduit à la seule nature commune aux trois personnes divines, et, avec cette personnalité amoindrie et pour ainsi dire latente, il avait pris comme simple *natura divina* la personne d'un homme ou avait pris pour enveloppe une personne à forme d'esclave, si bien que cette forme d'esclave serait devenue Dieu et Homme-Dieu. De telles hypothèses étaient en contradiction avec l'immutabilité de Dieu, que saint Hilaire a fortement proclamée partout, même à propos de l'Incarnation[2]. On voit dans cette notion du dépouillement du Logos ce que ce saint docteur a entendu par cette forme *forma Dei* qu'a déposée le Logos. Quelques-uns, comme on le voit par le passage de Dorner cité plus haut, trouvent la personnalité du Logos en tant qu'elle se présente sous l'aspect le plus sensible; d'autres[3] y voient la nature du Fils consubstantielle à celle du Père et prennent les termes *forma servi*, forme d'esclave, comme synonymes de nature humaine. Mais si la première explication fait supposer chez saint Hilaire la croyance à un changement, à un amoindrissement de la personnalité du Logos, alors qu'il parle d'une libre manifestation de la personne du Logos dans l'Incarnation, la dernière explication ne s'accorde pas avec d'autres expressions du saint docteur. Il admet en effet une transformation de la forme d'esclave (*forma servi*) en forme de

1. Cf. Dorner, *loc. cit.*, p. 1046 : La parfaite réalité et personnalité exprimée sous ses traits et sous laquelle l'esprit se manifeste pour les autres pourrait être désignée chez le Fils par la *forma Dei*. Ainsi donc, la forme du Fils brillant d'une gloire éternelle serait l'objet de *l'exinanitio* ou de *l'evacuatio*. Il renonce à sa figure, à sa substance (*hypotase*), afin que pendant son abaissement terrestre la *forma servilis* puisse être sa figure, jusqu'à ce que le Logos illuminant l'humanité et sa *forma servilis* rétablisse la gloire de sa figure dans l'Homme-Dieu revenu à son état parfait. — 2. Hilar. *De trin.*, X, 47. — 3. Wirthmuller, *Die Lehre des Hilarius von der Selbstentäusserung*, p. 20.

Dieu (*forma Dei*) dans la transfiguration finie du Christ, ce qui ne peut être entendu comme une transformation de la nature humaine en l'essence de Dieu [1]. Sans doute les Pères expliquent à plusieurs reprises les paroles de l'Apôtre dans le passage en question (Phil. II, 6) : ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, auquel saint Hilaire a emprunté l'expression *forma Dei* comme synonymes de appartenant à l'essence divine, si bien que μορφὴ, φύσις, signifie nature, essence. Cependant, chez l'Apôtre, il n'y a plus de raison de ne pas penser simplement à l'essence, mais à l'essence divine en tant qu'elle se fait connaître comme divine dans la révélation. Cela convient d'autant plus au Fils de Dieu qu'il est représenté dans la sainte Ecriture comme le principe de la révélation, comme le rayonnement de l'essence divine et l'image consubstantielle du Père. Et c'est en vue de sa manifestation que le Logos s'est dépouillé dans l'Incarnation, non pas comme s'il renonçait complètement à ce qu'il cédait, car il restait immuablement le Fils de Dieu trônant dans le ciel, mais dans son apparition sous forme humaine il renonçait au mode de manifestation propre à l'Être divin, en même temps qu'il apparaissait comme un faible fils de l'homme et cachait sa puissance divine. Si on entend de cette façon l'*evacuatio*, on voit qu'elle n'implique nul changement de l'Être divin et elle s'explique tout aussi facilement quand saint Hilaire établit dans la glorification de la nature humaine une transformation de la *forma servilis* en *forma Dei*. Car, en fait, dès ce moment, l'Homme-Dieu élève la nature humaine à un état tel que la divinité, grâce à elle, se fait connaître bien plus parfaitement, comme support de la personne [2].

1. Hilar, *In Ps.* 143, 7 : Obedientiae ergo illi, per quam habitus servilis assumitur, et ipsi habitui servili id donatur, ut quod erat esset : in forma scilicet Dei esset. Damnum enim ad detrimentum sui evacuatio formae Dei nescit; *assumptioni potius servili formam Dei* rursus acquirens. — 2. Hilar. ibid. : Ita neque Virtus in humilitatem, sese licet cohibens, deficit ex sese, cum quod erat est : et humilitas cohibita in sese Virtute suscepta, cum quod non erat esse coepit, profectum ejus quae a se non defecerat virtutis accepit. Et haec quidem evangelici sacramenti et humanae spei veritas est, humanam naturam corruptibilemque carnem per hujus gloriae demutationem in aeternam transformatam esse substantiam.

Quant à une transformation de la nature humaine en nature divine, saint Hilaire ne peut y avoir pensé. C'est, il est vrai, une théorie chère à l'historien des dogmes cité plus haut et à d'autres d'admettre non seulement deux natures dans le Christ, mais aussi deux personnes, si bien que dans l'union effectuée par l'Incarnation la personnalité du Logos aurait été tout d'abord mise aux second plan, jusqu'à ce que peu à peu les personnes et les essences se fussent mutuellement compénétrées en subissant l'une et l'autre des changements et que dans la transfiguration il se soit produit spontanément un changement de la nature humaine et un rétablissement du Fils de Dieu dans sa situation originelle vis-à-vis de son Père[1]. Certes il faut reconnaître qu'on ne trouve pas encore chez saint Hilaire toute l'exactitude dogmatique qui était nécessaire après les hérésies christologiques. Il parle quelquefois, dans l'expression du moins, d'une dualité de personnes et il n'entend cependant dési-

1. Dorner (*Entw. Gesch. von der Person Christi*, I, 2e éd. 60) : « Quand par le moyen de l'« evacuatio », le Fils de Dieu a pris en lui la *forma servilis* il s'est produit dans cette personne une rupture de l'unité du Verbe et de la nature divine (amissio, offensio unitatis). Sans doute les choses n'en étaient pas au point que l'union du Père et du Fils fût complètement détruite, ou même seulement interrompue, car autrement le Verbe n'aurait pu atteindre le but en vue duquel il se dépouillait. » P. 1069. Saint Hilaire lui-même veut, comme Apollinaire, entendre l'unité de deux éléments en Dieu d'une manière si intime qu'on doive pouvoir dire : totus hominis filius totus est Dei Filius et vice versa ; c'est-à-dire que cette personne est complètement homme ou l'homme parfait dont la perfection comporte même qu'il soit Dieu, et à l'inverse cette personne est absolument Dieu, c'est-à-dire il ne faut plus considérer son humanité simplement comme une possession ou une demeure du Logos, mais comme un de ses états qu'il faut se représenter dans le Logos et qui n'épuise pas la conception de son Etre. Il est visible que par là il se rapproche de la tentative d'Apollinaire, et aussi qu'il procède avec beaucoup plus de prudence, qu'il donne sa valeur à la différence, avant d'en venir à une union qui n'est rien si elle n'est pas une union de choses différentes. Mais il est clair aussi que cette christologie se distingue encore beaucoup de la christologie postérieure dans laquelle la différence des deux éléments est en partie exagérée et l'union en partie réalisée, mais uniquement par la soumission de l'élément humain, c'est-à-dire par sa réduction en face de l'élément divin. Ainsi s'explique particulièrement le passage de *Trinit.* 9, 14 et 38.

gner par là — le contexte le montre — que la dualité des natures. « J'avais, dit-il, à montrer en quelques mots que nous devons admettre dans Notre Seigneur Jésus-Christ, les qualités particulières de chaque nature prise à part, car celui qui est resté dans la forme de Dieu, a pris la forme d'esclave, et est ainsi devenu obéissant jusqu'à la mort[1] ». Il employait le mot « personne » quand il s'agissait du dogme de la Trinité, dans le sens où les Pères grecs parlaient des hypostases, en comprenant l'essence parmi les qualités particulièrement désignées. Quand il appliquait ce concept, de la façon que nous avons indiquée, à la nature humaine du Christ, il n'entendait par là rien autre chose que cette nature existant sous ses propriétés individuelles. Il lui manquait seulement un terme particulier, pour désigner l'unité dans le Christ, quoiqu'il dise souvent, dans les passages cités, qu'il n'admet qu'un support personnel, lequel était Dieu et avait pris en soi la nature humaine; seulement chez saint Hilaire le Logos divin ne peut être considéré que comme le support personnel[2] de la nature humaine.

Le Logos s'est, il est vrai, dépouillé dans l'Incarnation ; mais qu'il ait, en cela, subi quelque changement dans sa nature, saint Hilaire le conteste, et il nie tout autant que la personnalité du Logos ait été amoindrie. Il n'y a eu de changé chez lui que son extérieur ou son mode de manifestation, en tant qu'il a voilé celui qui était propre à Dieu[3].

Le saint Docteur, parle sans doute d'une perturbation de

1. *Hilar.* De trin. IX, 14 : Haec igitur demonstranda a me paucis fuerunt, ut utriusque naturae personam tractari in Domino Jesu Christo meminissemus : quia qui in forma Dei manebat, formam servi accepit, per quam obediens usque ad mortem fuit.

2. *Hilar.* De trin. XI, 14 : Sed non alius atque diversus est, qui se exinanivit et qui formam servi accepit. Accepisse enim non potest ejus esse qui non sit; quia ejus sit, qui subsistat, accipere.

3. Ibid. : Itaque evacuatio eo proficit forma servi, non ut Christus, que in forma Dei erat, Christus esse non maneat ; cum formam servi non nisi Christus, acceperit. Qui cum se evacuaverit, ut manens Spiritus Christus idem Christus homo esset; in corpore demutatio habitus et assumptio naturae, naturam manentis divinitatis non peremit; quia unus atque idem Christus sit, et demutans habitum et assumens.

l'union entre le Père et le Fils au moment où le Fils se dépouilla de sa forme divine et prit la nature humaine comme quelque chose de nouveau pour sa nature divine; cela n'implique pas cependant un changement du divin Logos, mais seulement un changement dans son mode de manifestation. Quoique le Logos, en tant que Fils de Dieu, ait toutes choses communes avec le Père, il est devenu, à lui seul, le support de la nature humaine et si saint Hilaire n'a voulu rien indiquer de plus dans cette atteinte portée à l'union du Père et du Fils, il ne s'est pas encore écarté en cela de la doctrine des autres Pères, car ce mode d'existence et de manifestation dans la personne du Sauveur et sous des dehors d'esclave n'appartient qu'au Fils et est, au moins par le dehors, différent du mode de manifestation de la toute-puissance divine et du pouvoir créateur. Mais cette différence a cessé dès que, par suite de la transfiguration de la nature humaine, le mode de manifestation de l'Homme-Dieu est devenu en tout semblable à celui du Père[1].

On ne peut pas plus penser dans l'Incarnation à un changement du divin Logos ou de son rapport immanent avec le Père. Si un tel changement a eu lieu dans la transfiguration finie, il faut la concevoir comme une transformation en la divinité. Cette transformation est, à la vérité, appelée à bon droit par saint Hilaire une troisième naissance, mais cela prouve même contre une transformation, car la seconde naissance ou la renaissance essentielle exclut une renaissance par l'eau et le Saint-Esprit. Par là, la nature humaine

1. Ibid. c. 38 : Dispensatione assumptae carnis et per exinanientis se ex Dei forma obedientiam, naturae sibi novitatem Christus homo natus intulerat, non virtutis naturaeque damno, sed *habitus demutatione*. Exinaniens se igitur ex Dei forma, servi formam natus acceperat, sed hanc carnis assumptionem ea, cum qui sibi naturalis unitas erat. Patris natura non senserat : et novitas temporalis licet maneret in virtute naturae amiserat tamem, cum forma Dei, naturae Dei secundum assumptum hominem unitatem... Reddenda igitur apud se ipsum Patri erat unitas sua (i. e. a Patre filio), ut naturae suae nativitas in se rursum glorificanda resideret : quia dispensationis novitas offensionem unitatis intulerat, et unitas, ut perfecta antea fuerat, nulla esse nunc poterat, nisi glorificata apud se fuisset carnis assumptio.

n'a donc été qu'élevée et rapprochée de l'essence divine, si bien qu'elle peut se manifester par la nature transfigurée dans son éclat divin[1].

De transformation essentielle saint Hilaire n'en a admis ni pour la nature divine, ni pour la nature humaine ; il s'en tient uniquement à l'intégrité des deux natures, comme à l'unité de la personne, au médiateur et au Sauveur, quand il conçoit l'union des deux natures comme une éclipse imposée volontairement à la gloire divine et à son mode de manifestation et tout autant comme une admission de la nature humaine à l'union avec le Logos, toujours immuable. et de là résulte comme une conséquence nécessaire la *communicatio idiomatum*[2].

5. Saint Hilaire considère le mystère de l'Incarnation, comme cela ressort des passages cités, toujours en étroit rapport avec le salut du genre humain, et ainsi il fait ressortir, comme les autres Pères de cette époque, comment ce dogme répond aux besoins du cœur humain depuis la Rédemption. Le Sauveur devait être homme afin que le démon qui avait vaincu l'homme fût à son tour battu par l'homme[3] ; il devait être homme pour sanctifier d'abord en

1. *Hilar.* In Ps. 2, 27 : Et acceptae huic formae servi gloriam Dei, in qua mansit, postulat, dicens : Pater glorifica me apud te ipsum ea claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te. Non nova quaerit, non aliena desiderat, esse talis, qualis fuerat, postulat : sed precatur, id se, quod antea erat, esse, gigni scilicet ad id, quod suum fuit... Ergo hic resurrectionis suae ad assumendam gloriam dies est, per quam ad id nascitur, quod ante tempora erat. Sed nascens ad id, quod ante tempora fuit, id tamen in tempore nascitur esse, quod non erat.

2. De trin. IX, 3 : Haec Verbum caro factum loquebatur et homo Jesus Christus Dominus majestatis docebat : Mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus et illo ipso inter Deum et homines mediatoris sacramento *utrumque* (scilicet Verbum et caro) *unus* existens, dum ipse ex unitis in idipsum naturis, naturae utriusque res eadem est : ita tamen ut neutro careret in utroque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret et homo rursum Deus manendo non esset. Haec itaque humanae beatitudinis fides vera est, Deum et hominem praedicare, Verbum et carnem confiteri, neque Deum nescire quod homo sit, neque carnem ignorare quod Verbum sit.

3. In Matth. III, 2

lui la nature humaine et l'élever à la vie divine, afin qu'il pût ainsi être le second auteur de notre race et faire découler de sa personne la grâce sanctifiante sur tous les membres unis à lui. Avec le corps du Christ c'est, pour ainsi dire, toute la nature qui a été prise, et ainsi ce qui s'est produit en lui profite à nous tous. « La chair qu'il a prise, le Seigneur l'appelle une ville, parce que de même qu'une ville est composée d'une multitude d'habitants, de même en lui était enfermé, par le fait de la nature du corps qu'il a pris, le genre humain tout entier. Et ainsi par suite de notre groupement en lui, il devient une véritable ville et par notre chair qui est commune à la sienne nous formons la population[1] ». Le Sauveur devait être homme, pour pouvoir en se chargeant de nos châtiments offrir une satisfaction pour les péchés des hommes, et Dieu, afin de pouvoir en toute liberté prendre la forme d'esclave et endurer toutes les souffrances, même la mort. Il devait être Dieu et libre, afin que l'empire du péché et du démon, qui s'était attaqué à son innocence, pût être renversé à cause de cette injustice[2]. En effet si Dieu, même avec sa propre essence, est au-dessus de toute possibilité de souffrir, le Logos divin, en tant que support de toute la vie divino-humaine, se rattache assez à lui pour qu'on puisse dire en vérité : Dieu est mort, a été déposé dans le tombeau et a été ressuscité[3].

§ 33

Les erreurs d'Apollinaire

Apollinaire le Jeune, évêque de Laodicée depuis l'an 362, avait ainsi que son père, sous le règne de Julien, bien mérité des belles-lettres en mettant en vers les scènes bibliques sur le modèle des maîtres païens. Vincent de Lérins[4] dit de lui qu'il avait écrit un ouvrage excellent en trente livres

1. *Hilar.* In Matth. IV, 12. — 2. De trin. X. 47. In Ps. 61, 2. — 3. De trin. X. 22. — 4. Comm. 16.

contre Porphyre. De concert avec saint Athanase, il avait pris part aussi à la lutte contre les erreurs des Ariens et des partisans de Paul de Samosate et il s'était acquis par sa conduite morale l'estime de ses contemporains[1]. Mais sa polémique contre les Ariens l'entraîna lui-même à propos de la christologie dans une erreur qui eut une grande importance pour l'histoire des dogmes ; avec elle, en effet, l'intérêt dogmatique passe de la doctrine trinitaire à la christologie. Ainsi le point de rencontre des luttes théologiques se transporte sur un autre terrain que nous avons à parcourir dans la seconde partie de cette histoire du dogme. Les écrivains contemporains ne sont pas tout à fait d'accord dans ce qu'ils nous disent de la doctrine d'Apollinaire. Epiphane remarque en un autre endroit que les partisans d'Apollinaire se contredisent réciproquement et saint Augustin[2] cite trois fractions d'Apollinaristes dont l'une, à l'exemple de la trichotomie platonicienne[3], n'admettait dans le Christ que l'esprit raisonnable et supérieur (νοῦς, *anima rationalis*), le second niait surtout l'âme humaine et la remplaçait par le Logos ; la troisième, enfin, voyait de plus dans son corps un corps céleste, non consubstantiel au nôtre. L'historien de l'Eglise, Socrate, rapporte de plus qu'Apollinaire avait quelquefois changé d'opinion et qu'il n'avait d'abord attribué à la nature humaine du Christ qu'un corps humain et plus tard une âme animale[4]. Cette dernière opinion est bien la bonne et s'accorde avec ce qu'Apollinaire lui-même développe dans sa démonstration de l'incarnation divine faite à l'image de l'homme « Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου », comme nous pouvons le voir par les fragments que nous en a conservés saint Grégoire de Nysse, dans sa réfutation (Ἀντιῤῥητικός). Ses partisans étaient ainsi tous opposés à l'intégrité de la nature humaine du Seigneur. Si les Ariens tenaient le Sauveur pour un être sujet au changement, qui n'avait conquis son immutabilité dans le bien que par une

1. *Epiph.* Haer. 77. — 2. De dono pers. c. 24. — 3. *Nemesius*, De natura hominis c. 1. — 4. H. E. II, 46.

lutte morale. Apollinaire, pour couper court à toute pensée de changement dans le Christ, ne voulait reconnaître dans l'Homme-Dieu rien de créé en ce qui concernait sa nature spirituelle.

1. Il niait l'âme humaine dans le Christ, parce qu'il partait de la supposition qu'à l'âme humaine appartenait essentiellement la possibilité de se détourner de Dieu et du bien et ainsi une mutabilité particulière. Cette opinion avait été soutenue sutout par Origène. D'autre part, il voulait aussi établir une intime participation du Logos divin dans les œuvres de la rédemption, à l'encontre de Paul de Samosate et de Photin. Car si le Sauveur, comme ceux-ci l'enseignaient, n'était qu'un homme ordinaire qui avait été éclairé par le Logos, à un degré particulièrement supérieur, ses souffrances et sa mort ne pouvaient avoir assez de valeur pour offrir une satisfaction pour les péchés du monde entier. Or Apollinaire croyait pouvoir démontrer la valeur infinie de celle-ci, en l'attribuant directement au Logos divin qui, revêtu d'un corps humain, avait souffert dans sa nature divine la souffrance et la mort[1]. Mais cela n'était possible que si l'on refusait une âme à Jésus, et si le Logos ne remplissait son rôle auprès du corps comme sa forme et son principe de vie. Apollinaire, sans hésiter, est allé jusqu'à soutenir que la nature humaine du Logos s'était transformée en une nature passible pour pouvoir souffrir et mourir[2]. La contradiction que soulevait cette doctrine était celle même que soulevait l'opinion païenne et juive de laquelle avaient procédé la plupart des hérésies et même l'Arianisme, à savoir que la croix avait été pour Dieu un déshonneur et partant une folie.

En faveur de cette erreur les Apollinaristes alléguaient les textes de la sainte Ecriture, particulièrement saint Jean,

1. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 51.

2. Ibid. c. 5 : *Θνητὴν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τὴν θεότητα, καὶ οὐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸ πάθος δέξασθαι, ἀλλὰ τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτον φύσιν πρὸς πάθους μετουσίαν ἀλλοιωθῆναι.*

I, 14 : « Et le Verbe s'est fait chair » ; ainsi le Logos avait pris seulement un corps, mais non une âme. Du passage de l'épître à Phil. II, 7, ils concluaient que le Logos était simplement devenu semblable à l'homme. Ou bien ils se prévalaient du principe philosophique que deux êtres parfaitement complets et séparés ne pouvaient former un être unique, ce qui s'appliquait particulièrement au Logos et à l'âme humaine (δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται)[1]. D'après le récit de saint Grégoire de Nazianze[2], ils ont dit aussi que le seul et même corps ne pouvait contenir deux principes spirituels comme supports de la personnalité ; en quoi ils oubliaient que la doctrine de l'Eglise ne connaissait pas plus deux principes dans un seul corps que deux êtres absolument parfaits dans le même Christ ; Apollinaire s'essaie aussi à démontrer, chez saint Grégoire de Nysse[3], qu'en admettant un νοῦς humain auprès du Logos, on établissait deux personnes (δύο πρόσωπα) dans le Christ. Enfin ils voulaient démontrer leur opinion en prétendant que l'âme humaine, étant le principe du mal et du péché, était à cause de cela réfractaire à une union si intime avec le Logos divin[4]. Si la nature humaine avait été, disaient-ils, complète dans le Christ, il y aurait dû avoir en lui lutte avec le péché[5].

2. A côté de ces erreurs relatives à l'âme de Jésus, il devait se produire d'autres opinions erronées sur le corps du Seigneur. L'âme humaine formant le trait d'union, l'élément intermédiaire entre le Logos et le corps, dès qu'on la délaissait, il se produisait un vide qui ne pouvait être comblé qu'en rapprochant d'une autre façon les deux termes extrêmes. On faisait du corps du Seigneur un corps céleste et éternel, ou bien on soutenait tout arbitrairement qu'il avait été consubstantiel au Logos. C'est ce que nous appren-

1. *Athan.* C. Apoll. I, 2. — 2. Ep. 101 ad Cled. (ed. *Maur.* II, 88).
3. Antirrh. c. Apoll. c. 6, 35, 39, 42.
4. *Athan.* C. Apoll. I, 2 : Ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία.
5. *Cf. A. Mai*, Coll. Nov. 7, 203 : Ἀδύνατον γὰρ δύο νοερὰ, καὶ θελητικὰ ἐν τῷ ἅμα κατοικεῖν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον κατὰ τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται διὰ τῆς οἰκείας θελήσεως καὶ ἐνεργείας.

nent saint Athanase[1], saint Grégoire[2] et Epiphane[3]. Toutes ces opinions aboutissaient à nier la maternité de Marie et à renouveler l'erreur de Valentin, à savoir que le Logos était passé à travers le sein de la Sainte Vierge comme à travers un canal[4]. La virginité de Marie ne pouvait pas davantage après la naissance du Seigneur garder sa dignité chez les Apollinaristes, puisqu'ils lui avaient pris la haute dignité de la maternité.

Ils ont été accusés en outre par saint Epiphane d'opinions millénaristes. Pour le reste, ils semblent avoir enseigné les idées orthodoxes, quoique saint Grégoire de Nazianze[5] leur reproche encore d'avoir soutenu sur la divine Trinité des opinions inconvenantes. Ainsi ils auraient comparé le Père, le Fils et le Saint-Esprit au soleil, au rayon et à l'éclat lumineux et enseigné une subordination du Fils et du Saint-Esprit. Sans doute cette comparaison se trouve aussi chez les Pères orthodoxes, sans qu'ils puissent être accusés de subordinatianisme, mais Apollinaire était sans doute par sa christologie acculé à des erreurs antitrinitaires. Car comment pouvait-il faire souffrir le Logos dans le Christ et le faire entrer dans tous les états des corps, alors qu'il lui attribuait même un corps éternel et ne le tenait pas pour consubstantiel au Père[6] ? Il prétendait cependant vouloir s'en tenir absolument au symbole de Nicée.

3. La doctrine erronée d'Apollinaire a été traitée avec une particulière faveur chez les protestants ; non seulement on lui a prêté des vues ou des tendances panthéistiques ; on lui a même trouvé, non sans quelque fondement, une certaine parenté avec la doctrine luthérienne de la justification. Pour ce qui est du Panthéisme[3], il est évident qu'Apollinaire

1. C. Apoll. I, 2 : Ποτὲ *μὲν ἄκτιστον καὶ ἐπουράνιον λέγοντες τὴν τοῦ* Χριστοῦ *σάρκα, ποτὲ δὲ ὁμοούσιον τῆς θεότητος.*

2. Ep. 101. — 3. Haer. 70. — 4. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 24. — 5. Ep. 101, 16, p. 92 (ed. *Maur.*). — 6. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 24(26.

3. *Baur* (*Die christliche Lehre von der Dreinigkeit*, I. § 582) donne comme l'idée principale de l'Apollinarisme la doctrine d'une immanente unité de Dieu et de l'homme qui excluait toute autre union simplement extérieure se produisant dans le temps.

n'avait jamais eu, à ses débuts, de pareilles idées en cosmologie ; seulement ses doctrines christologiques l'amenèrent à soutenir que le Christ était un être corporel ; et de cette opinion on pouvait en tout cas en arriver à entendre qu'il avait fait de la matière et du corps un élément de l'essence divine et que, si l'essence divine ne s'était pas développée, pour ainsi dire, en matière et corps, elle avait formé un tout composé avec la matière qui y entrait, comme un second élément également absolu. « Déjà auparavant, dit Apollinaire[1], l'homme-Christ a existé non comme si l'esprit, c'est-à-dire Dieu, était quelque chose de distinct de lui, mais parce que le Seigneur dans la nature de l'Homme-Dieu était l'esprit divin ». Il ne prétend pas sans doute par ces paroles faire produire le corps du Seigneur avec une âme sensitive inférieure dans le sein de la Vierge, mais faire de ce corps un *moment* éternel et absolu du Logos divin et de l'esprit, et il allègue en faveur de cette idée les paroles du symbole de Nicée : « qui est descendu du ciel et s'est fait chair (ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα) » ou les paroles de saint Jean, III, 13, « le Fils de l'homme qui est descendu du ciel » ou I Corinth., 15, 45, 47, où le Christ est appelé le second Adam, l'homme spirituel, parce que le Logos divin a fait, chez lui, fonction d'âme.

Le sens de ces paroles vient donc tout simplement à dire, dit saint Grégoire de Nysse[2], que celui qui par la sainte Vierge s'est manifesté dans la chair a été, avant toutes choses créées, non seulement par sa nature éternelle et divine, comme nous le croyons tous, mais aussi par sa chair. Quand ils disent que le corps a toujours été en lui, ils doivent aussi soutenir que Dieu était matière et chair[3]. « Et si, comme dit Apollinaire, l'Incarnation n'a pas pris son commencement en Marie, mais a existé avant Abraham et avant la création de

1. Vide *Greg. Nyss.* Antirrh. 12 : Καὶ προυπάρχει, φησιν, ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ Πνεύματος, τουτέστι τοῦ θεοῦ · ἀλλ' ὡς του Κυρίου ἐν τῇ του Θεου ἀνθρώπου φύσει θειου Πνευμάτος ὄντος. — 2. Antirrh. c. 13.
3. Ibid. c. 15.

toutes choses, son corps a dû être tel qu'il apparut à ses disciples, solide, palpable, composé de chair et d'os. Tout cela a donc toujours existé et il n'y a pas eu d'abaissement du Christ jusqu'à notre faible niveau, mais ce qui avait été jusqu'alors caché et de nature divine devint au temps de l'Incarnation visible à tous. Ni Arius, ni Eunomius, plus méchant encore, n'avaient imaginé rien de pareil pour anéantir la gloire du Fils unique de Dieu, comme cherche à le faire Apollinaire[1] ». Et même saint Grégoire conclut ailleurs de là que d'après Apollinaire qui prétend enseigner, conformément aux décisions de Nicée, l'homoûsie du Fils et du Père, il faudrait aussi attribuer au Père la matière comme élément essentiel ; il proteste cependant contre cette idée et ne place la consubstantialité du Fils et du Père que dans l'esprit ou dans l'essence unie au corps[2]. Il se laisse alors aller à des développements contradictoires, et il lui faut montrer où il a pris le corps du Fils avant qu'il existât un monde.

Peut-être Apollinaire aurait-il répondu à ces difficultés qu'il admettait seulement une préexistence idéale du corps humain du Christ, comme en témoignent quelques-uns des passages cités[3], et ainsi, sans doute, ce qui existait seulement en puissance ou à l'état idéal en Dieu de toute éternité s'était réalisé dans l'Incarnation. Mais alors tombent d'elles-mêmes plusieurs des opinions prétendues panthéistiques d'Apollinaire ; il reste qu'il se meut plutôt dans un cercle d'idées qui était bien répandu en son époque et qui pouvaient n'être pas inintelligibles pour ses contemporains.

En effet que le monde idéal comprît en lui tous les archétypes éternels, sur lesquels le monde matériel présent est réglé dans son cours et qu'il reproduit en une forme plus imparfaite, c'était là une opinion philosophique répandue par le Platonisme et de laquelle Apollinaire s'inspirait autant que de la trichotomie platonicienne. Mais comment Apollinaire en vint-il à embrasser cette opinion philosophique

1. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 15. — 2. Ibid. c. 19. — 3. Cf. ibid. c. 24.

jusqu'à transformer en l'essence divine l'élément matériel qui appartenait au Christ pendant sa vie terrestre ?

Il y fut amené, non par une cosmologie panthéistique, mais par ses préoccupations christologiques. Il voulait avant tout, à l'encontre de l'erreur de Paul de Samosate et d'Arius, voir dans l'Homme-Dieu non seulement un homme éclairé par le Logos, mais avoir un Dieu dans le Sauveur pour considérer sa vie et son œuvre comme une vie et une œuvre immédiatement divines. Il faut que Dieu même ait souffert dans son être, et ait subi la mort ; à ce prix seulement Apollinaire croyait pouvoir attribuer à l'œuvre du Christ une action et une puissance rédemptrice[1]. Pour rendre plausible cette idée que Dieu lui-même avait essentiellement tout souffert sous l'enveloppe d'un corps humain et éprouvé finalement la mort, parce que la mort d'un homme ne pouvait anéantir la mort, il cherche à établir entre le Logos divin et le corps humain un rapport de parenté et il pose en Dieu l'archétype de tous les corps humains comme éternellement réel et comme lui étant essentiel. La vie terrestre du Seigneur s'est écoulée comme celle de tous les autres hommes ; il a grandi, il a eu besoin de dormir, de manger, de boire, de se vêtir, il a montré de la tristesse, de la crainte, de la joie, du désir. Si tout cela devait être attribué à Dieu, comme à cet unique principe vital du corps humain, il fallait montrer que des changements de ce genre n'étaient pas en contradiction avec l'être divin, et cela amenait Apollinaire, à soutenir que ces phénomènes étaient d'autant moins indignes de Dieu que la substance corporelle faisait plutôt partie de son être spirituel[2].

Si son intention n'allait qu'à attribuer ce corps à la seule

1. *Greg Nyss.* Antirrh. c. 26. Cf. c. 5 : Ἅπας *γὰρ αὐτῷ τῆς λογογραφίας ὁ σκόπος πρὸς τοῦτο βλέπει, τὸ θνητὴν τοῦ μονογενοῦς* Υἱοῦ *τὴν θεότητα, καὶ οὐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸ πάθος δέξασθαι· ἀλλὰ τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτον φύσιν πρὸς πάθους μετουσίαν ἀλλοιωθῆναι.*

2. Ibid. c. 4, 51. *Ἀνθρώπου δὲ θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον* sont des paroles d'Apollinaire.

seconde personne de la Trinité à titre de supplément essentiel, il n'en mettait pas moins le Fils dans un état de subordination vis-à-vis de son Père et compromettait l'harmonie. C'est là ce que saint Grégoire de Nysse lui a reproché à diverses reprises, quand il l'eut vu admettre une différence entre la volonté du Père et celle du Fils et expliquer [1], par cette différence, les paroles du Seigneur en saint Jean (V, 17,) 21, et particulièrement en saint Luc, XXII, 42.

De ce que nous venons de dire il résulte encore que les vues d'Apollinaire ne procédaient nullement d'une cosmologie panthéistique. Il en était venu à son idée particulière du corps éternel du Christ, comme s'il y avait été poussé. Son principal désir était, en effet, de sauver l'unité dans la personne du Sauveur et de défendre l'hypothèse d'une simple illumination de l'homme Jésus. Pour obtenir ce résultat, il niait tout d'abord l'âme de Jésus avec ses facultés intellectuelles, parce que, pensait-il, là où l'âme humaine existe avec la raison et la liberté, il ne pouvait être effectué qu'une union morale entre Dieu et un homme complet. C'est là ce qu'il voulait éviter avant tout. De là, ses arguments qui reviennent toujours, dans les extraits de saint Grégoire de Nysse, à savoir qu'il ne veut point admettre [2] deux personnes, qu'il rejette la doctrine d'un vrai Fils de Dieu et d'un Fils adoptif [3], que deux êtres complets et parfaits en soi ne peuvent concourir à former entre eux un seul être que là où il fallait admettre une volonté humaine, libre [4], il faut admettre aussi une personne humaine complète [5] ; qu'un homme ne pouvait sauver le monde; parce qu'il avait été lui-même enveloppé dans la perdition [6], que dans l'opinion des adversaires toute différence entre nous et le Sauveur considéré comme un homme simplement éclairé de Dieu et comblé de ses grâces disparaissait [7]. Partout domine la préoccupation de ne pas faire dé-

1. Ibid. c. 29, 32.
2. Ibid. c. 35. (cf. *Athan.* C. Appol. I, 21). — 3. Ibid. c. 42. — 4. Ibid. c. 39, 50. — 5. Ibid. c. 44. — 6. Ibid. c. 51. — 7. Ibid. c. 43.

pendre le salut d'une volonté finie, partant de ne pas la rendre problématique, mais de la rattacher, en tant qu'œuvre divine, au Dieu qui se manifeste sous l'enveloppe de la chair.

Bien plus explicable est encore l'intérêt que la théologie protestante attache aux conceptions sotériologiques d'Apollinaire, étant donné que sa sotériologie a été adoptée dans une certaine mesure comme base de la première doctrine protestante ou luthérienne de la justification. Pour Apollinaire, c'est Dieu seul, en effet, qui a exécuté l'œuvre de la Rédemption sans aucune coopération de la part du genre humain. L'enveloppe charnelle qu'il laisse encore subsister ne fait même pas partie du genre humain : elle n'a pas été prise dans le sein de la Vierge Marie, elle a été apportée du ciel. Une pareille sotériologie s'imposait à proprement parler, dès qu'on fait agir Dieu seul dans l'œuvre de la Rédemption de chaque individu, et qu'on n'exige de l'homme qu'un seul acte de foi à l'accomplissement duquel l'homme tombé ne peut même apporter aucune coopération, car le péché originel lui a fait perdre toute aptitude au bien. Or, c'est bien une opinion semblable qu'Apollinaire doit avoir professée sur l'état de l'homme tombé et sur la justification, car il attribue à l'homme tombé une perversion radicale et une propension inéluctable vers le péché. Et il contesta toute renaissance à une vie nouvelle dont la naissance du Seigneur aurait fourni le modèle, car il prétendit n'admettre entre nous et l'Homme-Dieu qu'une ressemblance éloignée[1].

§ 34

Réfutation de l'Apollinarisme et défense de la doctrine de l'Eglise sur l'âme de Jésus, par les Pères contemporains

Les Pères ne tardèrent pas à reconnaître le danger de la doctrine erronée d'Apollinaire et ils la combattirent vivement comme étant diamétralement opposée au dogme de la

1. Athan. c. Apoll. II, 11 : Ἀλλὰ λέγετε τῇ ὁμοιώσει καὶ τῇ μιμήσει σώζεσθαι τοὺς πιστεύοντας καὶ οὐ τῇ ἀνακαινίσει καὶ τῇ ἀπαρχῇ.

Rédemption. Parmi ses adversaires se firent principalement remarquer saint Athanase dans ses deux écrits « contre les Apollinaristes » intitulés aussi *De Incarnatione* et de *Salutari adventu*, saint Grégoire de Nazianze par ses deux lettres « à Clédonius » citées dans l'ancienne édition comme étant l'*Oratio* 51 et 52, saint Grégoire de Nysse, avec son *Antirrheticus adversus Apollinarem* et son écrit *Ad Theophilum* et enfin saint Epiphane dans sa 77e hérésie. Nous allons les suivre dans leur lutte contre l'erreur et dans la défense et la démonstration des articles de foi sur l'âme humaine de Jésus.

1. Si dans la sainte Ecriture (Jean I, 14), il est dit que le Verbe s'est fait chair, il n'y a dans ce mot chair aucune preuve en faveur de l'erreur des Apollinaristes ; car la partie a été mise ici pour le tout et si la chair est mentionnée, c'est pour marquer d'une manière plus éclatante l'abaissement du Logos. Une synecdoque de ce genre, comme le remarque[1] saint Grégoire de Nazianze, n'est pas rare dans la sainte Ecriture ; de même le mot âme (*anima*) est souvent employé pour désigner l'homme tout entier. Il n'y avait pas davantage dans ces paroles l'indication d'une transformation du Logos en chair ; il a été dit même du Seigneur qu'il était devenu pour nous péché et malédiction (II Cor. V. 21; Gal. III, 13) en ce qu'il avait pris sur lui nos péchés et la malédiction en elle-même.

Le passage de l'Apôtre (Ep. Phil. II, 6) d'après lequel le Fils de Dieu a pris la forme d'esclave ne prouve pas davantage en faveur de l'erreur ; car la forme d'esclave (μορφὴ δούλου) n'est pas seulement l'apparence extérieure, visible de l'homme, mais aussi la nature humaine tout entière de même que le mot « forme de Dieu » (μορφὴ Θεοῦ) désigne la plénitude de la divinité. Au contraire l'âme raisonnable est avant tout la forme de l'homme. Si le Fils de Dieu a pris non un cadavre humain, mais la forme humaine complète, il doit avoir pris le corps avec l'âme[2].

1. Ep. 101 (Ed. Maur. 11, 91). — 2. *Athan.* C. Apoll. II, 1.

Qu'il faille d'après la doctrine de l'Ecriture attribuer au Sauveur une âme humaine parfaite, cela peut être démontré en toute rigueur. Cela n'est pas seulement affirmé, comme en saint Jean (X, 15, 11, 33 ; XII, 27), en saint Matthieu (XXVI, 39[1]), en saint Paul (Phil. II, 7), cela résulte même de toute l'idée que les évangiles et les autres livres du Nouveau Testament nous donnent de la vie de l'Homme-Dieu. Comment aurait-il pu supporter la douleur, l'angoisse et la tristesse sans une âme humaine? comment sans elle aurait-il pu[2] prier ? La même idée est encore démontrée par le récit que nous fait l'Evangile de la tentation du Seigneur, de sa croissance en âge, en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes (Luc II, 52). Les hérétiques, au contraire, sont obligés de rapporter immédiatement à la divinité tout ce qui montre quelque chose de changeant et de fini dans la personne du Seigneur et ainsi de lui imposer les qualités des êtres finis ou d'expliquer, à la façon des Docètes, tous ces phénomènes de la vie de Jésus[3]. Dans le premier cas, ils se rendent coupables de l'erreur qu'ils prétendent combattre, à savoir l'Arianisme, car les Ariens attribuaient au Logos créature la naissance temporelle, la souffrance et la mort[4].

2. Apollinaire prétendait trouver le principal argument de sa doctrine dans ce fait que dans l'opinion opposée, il fallait admettre deux personnes. Il voulait, comme il s'en est exprimé, non seulement une adoption de l'homme (πρόσληψις ἀνθρώπου), mais une union avec la chair (ἕνωσις σαρκός), de telle

1. Cf. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 32 : Ἐπειδὴ τοίνυν ἄλλο τὸ ἀνθρώπινον βούλημα, καὶ τὸ θεῖον ἄλλο, φθέγγεται μὲν, ὡς ἐκ τοῦ ἀνθρώπου, τὸ τῆς ἀσθενείας τῆς φύσεως πρόσφορον, ὁ τὰ ἡμέτερα πάθη οἰκειωσάμενος.

2. *Athan.* C. Apoll. I, 15 : Καὶ πῶς ἦν λυπούμενος καὶ ἀδημονῶν, καὶ προσευχόμενος ; Καί, Ἐταράχθη δὲ τῷ πνεύματι ὁ Ἰησοῦς, γέγραπται. Ταῦτα δὲ οὔτε σαρκὸς ἀνοήτου ἂν εἴη, οὔτε θεότητος ἀτρέπτου, ἀλλὰ ψυχῆς νόησιν ἐχούσης, λυπουμένης, καὶ ταραττομένης, καὶ ἀδημονούσης, καὶ νοητῶς ἐπαισθανομένης τοῦ πάθους. Cf. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 29.

3. *Athan.* C. Apoll. I, 2 : Οὗτοι δὲ ἢ ἀλλοίωσιν τοῦ Λόγου φαντάζονται, ἢ δόκησιν τὴν οἰκονομίαν του πάθους ὑπολαμβάνουσι. — 4. Ibid. c. 4.

sorte qu'une personne seule résultât de cette union. Saint Grégoire de Nysse[1] demande tout d'abord à Apollinaire pourquoi il pense que de l'union d'un être complet et d'un être incomplet, il doive résulter une unité meilleure que celle qui proviendrait de deux êtres complets, et pourquoi une nature incomplète se prête mieux qu'une complète à être absorbée en Dieu. Il n'y a pas cependant fusion de deux natures dans l'Incarnation, car le Logos est certainement une nature complète, même la plus complète, et il ne peut entrer comme partie dans une essence nouvellement composée. Et supposé même que ce Logos eût simplement pris la chair il aurait pris quelque chose d'incomplet, en tant que la chair constitue un élément essentiel de la nature humaine. Mais on ne voit pas pourquoi une telle union pourrait ainsi être expliquée mieux et plus facilement. Ainsi parle saint Cyrille d'Alexandrie dans son ouvrage « Sur l'Incarnation du Fils unique de Dieu[2] ». Apollinaire prétendait quelquefois qu'une union du Logos et de la chair était plus facile à expliquer, parce que la chair en soi et pour soi avait besoin d'un maître[3]. Mais Grégoire de Nysse lui réplique que l'âme raisonnable était beaucoup plus rapprochée de Dieu que la chair, et que la chair en soi et pour soi sans l'âme raisonnable ne pouvait tirer aucun profit ni élévation de son union avec le Logos à un point de vue moral, car seule la nature libre et raisonnable est capable de cette bonté et de cette élévation[4].

Apollinaire cependant rendait à saint Grégoire la défense du dogme plus difficile en lui opposant qu'une nature raisonnable ne pouvait être élevée par le Logos à l'union personnelle avec lui, sans perdre l'usage de sa liberté ou sa liberté elle-même, car il y avait là anéantissement de la créature libre. Aussi le Logos ne pouvait prendre une telle âme[5].

1. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 34, 35, 39 : *Καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ φησί, συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν* — Paroles d'Apollinaire. Cf. *Cyr. Alex.* De inc. Unigeniti (*Migne* LXXV, 1209). — 2. Pag. 1212. — 3. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 40.
4. Ibid. c. 41. — 5. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 45 : *Φθορὰ δὲ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου, τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον · οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν. οὐκ ἄρα ἑνοῦται ὁ ἄνθρωπος θεῷ.*

Ce que saint Grégoire répondait à cela ne semble pas absolument suffisant, par exemple quand il met en avant le fait de Chanaan et autres qui ont pu être esclaves ou être soumis à d'autres sans perdre la faculté de se déterminer eux-mêmes. Il aurait dû ici pénétrer jusqu'au fond le plus intime de l'union hypostatique pour montrer comment la liberté de la volonté humaine pouvait subsister encore dans la personne en tant que faculté naturelle, quoique son exercice fût dirigé par un principe personnel supérieur ; tout autant de considérations qui plus tard devaient trouver place dans les controverses du monothélisme.

Saint Grégoire cherche cependant à expliquer à Apollinaire le mystère même de l'union hypostatique, de la manière suivante[1]. « La nature humaine, dit-il, a son mode d'existence dans l'âme humaine qui est unie au corps ». Mais l'union de ces deux parties ne se réalise qu'en prenant pour un support une certaine substance matérielle qui en est comme la condition préalable. Cette matière est, en effet, animée par la puissance divine de façon à devenir un homme, de sorte que sans l'intervention de la puissance divine cette matière reste dans la formation de l'homme inerte, immuable et inanimée. Comme donc chez nous il faut qu'une force vivifiante entre en jeu pour former l'homme avec un corps et une âme, de même il est arrivé chez la Vierge Marie que la vertu du Très-Haut a été communiquée d'une manière spirituelle par l'Esprit vivificateur à son corps sans tache, que les éléments du corps ont été pris à la Vierge immaculée et que ces matériaux ont été pris dans son corps virginal, pour former le corps de Jésus. Ainsi fut créé un nouvel homme qui tout d'abord avait uniquement un mode particulier d'existence, tel qu'il avait été créé d'après Dieu non d'après l'homme, alors que la vertu divine pénétrait toute la nature, et ainsi la divinité n'était absente d'aucune partie, mais elle s'unissait les deux parties, l'âme et le corps, dans la mesure de leur réceptivité. De même donc

1. Ibid. c. 54.

que, dans la naissance et dans la formation de l'homme, la divinité éternelle et supérieure à tous les temps n'avait pas besoin d'être engendrée, mais était néanmoins devenue une seule chose avec lui et à cause de cela était née en même temps que lui ; ainsi la divinité n'avait nul besoin de ressusciter, puisqu'elle n'était pas morte ; cependant elle n'en ressuscite pas moins en celui qui revient à la vie par le fait de la puissance divine, car c'est elle qui a rappelé à elle-même celui qui était tombé.

Saint Grégoire de Nazianze explique à Apollinaire que la doctrine orthodoxe contenait sur la personne du Seigneur ce qu'il s'amusait à chercher sur un chemin détourné : à savoir l'unité de la personne : « Quiconque a enseigné là deux fils, l'un de Dieu le Père, l'autre de la mère, qui ne constitueraient pas un seul et même fils, celui-là perd le titre de fils qui est promis aux vrais croyants. Quoiqu'il y ait deux natures, Dieu et l'homme, qui sont composées de corps et d'âme, il n'y a pas cependant deux fils ou deux dieux... Autre chose est la divinité, autre chose l'humanité qui, les deux, constituent le même Sauveur ; il n'y en a pas un d'un côté et un autre de l'autre[1] ». Il montre encore ici comment les choses se passent bien à l'inverse, dans la divine Trinité ; là, en effet, il faut enseigner l'unité et l'identité de l'essence et la Trinité des personnes tout en se tenant en garde contre une interprétation paulianistique du dogme, car dans le Christ la nature humaine ne peut pas être simplement éclairée par le Logos, comme chez les Prophètes ; elle doit être unie par sa nature (κατ' οὐσίαν) au Logos, à tel point que le corps ne peut jamais, pas même dans la mort, être séparée du Logos[2].

L'objection des Apollinaristes, à savoir qu'un seul et

1. *Greg. Naz.* Ep. 101 (ed. *Maur.*) p. 85 : Εἴ τις εἰσάγει δύο υἱοὺς ἕνα μὲν τὸν ἐκ θεοῦ καὶ πατρός, δεύτερον δὲ τὸν ἐκ τῆς μητρός, ἀλλ' οὐχὶ ἕνα καὶ τὸν αὐτόν, καὶ τῆς υἱοθεσίας ἐκπέσοι τῆς ἐπηγγελμένης τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι. Φύσεις μὲν γὰρ δύο θεὸς καὶ ἄνθρωπος · ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα · υἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ θεοί... Καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ, οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος.

2. Ibid. p. 86.

même corps ne pouvait supporter à la fois deux êtres spirituels, l'âme humaine et le Logos divin, n'a aucune importance aux yeux de saint Grégoire de Nazianze, car elle est tirée des objets matériels et n'a d'application que chez eux. L'âme humaine pénètre tout le corps et est dans le même espace que lui ; en outre il est comme le monde entier pénétré par Dieu qui est présent partout[1]. Mais si l'on veut soutenir que l'âme humaine est un être parfait, complet en soi (τέλειος) et ne peut être élevée par le Logos à une union hypostatique, on objectera que ceci peut s'entendre aussi de l'âme humaine en rapport avec les autres créatures, mais non en rapport avec Dieu ; ici elle devient subordonnée et servante, sans avoir part au même honneur et au même pouvoir[2]. Mais si l'on n'entend pas ce mot τελείος comme désignant la nature parfaite subsistant dans sa propre personnalité, mais simplement l'intégrité de la nature, on peut aussi parler d'une perfection de la nature humaine (τελειότης ἀνθρωπίνη) ou même d'un homme parfait (τελειος ἄνθρωπος) comme d'un Dieu complet. Ainsi pense saint Athanase, mais à ce propos il n'oublie pas de rappeler que ces deux natures parfaites n'avaient pas existé séparément l'une de l'autre et qu'elles ont formé un seul être, à savoir une personne, un être unique qui a parfaitement été Dieu et homme[3].

3. Contre l'union d'une âme humaine libre et raisonnable avec le Logos divin, les Apollinaristes invoquaient encore des raisons spéciales, inspirées de vues gnostiques et manichéennes sur l'état peccamineux de la nature. Comment ils trouvaient dans la volonté libre de l'âme humaine, en général, un obstacle à l'union personnelle avec le Logos, nous l'avons déjà vu. Quand ils faisaient ressortir le caractère de mutabilité et de changement inhérent à la liberté et

1. *Greg. Naz.* Ep. 101, p. 88 — 2. Ibid. p. 89.

3. *Athan.* C. Apoll. I, 16 : Ἵνα εἷς ᾖ τὰ ἑκάτερα, τέλειος κατὰ πάντα, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτος, Cf. II, 2 et 10, où est démontrée la séparation des personnes (διαίρεσις προσώπων).

montraient par là que l'âme humaine ne se laissait point absorber par un Dieu immuable en un être unique, saint Grégoire de Nysse leur répliquait que les Apollinaristes devaient alors contester d'autant plus l'union de Dieu avec le corps matériel, car celui-ci contenait à un degré plus élevé cette nature qu'on disait changeante et transformable[1].

Cependant les Apollinaristes se croyaient d'autant plus le droit de refuser une âme humaine à Jésus qu'ils soutenaient que le péché était essentiel à l'esprit humain. Mais alors, comme le remarque saint Athanase, la faute du péché ne retombe pas sur la créature, mais sur Dieu lui-même[2]. Et si l'on admet que le péché tient principalement à la liberté de l'esprit humain, il fallait que le Sauveur prît avant tout celui-ci. Car si l'exemption de péché, dit le même docteur[3], n'existait pas pour la nature humaine soumise au péché, dans l'esprit libre qui a commis le péché, comment le péché pourrait-il être condamné dans la chair, puisque le sujet de l'activité (πρακτικόν) n'est pas dans la chair et que la divinité est exempte de péché ?

Mais le péché n'est ni dans la nature de l'esprit humain ni même dans celle de la chair, car Dieu, à l'origine, les a créés purs et sans tache.

Pour rester exempt de péché, le Christ n'avait donc eu qu'à prendre cette chair primitive, tout comme il l'avait créée à son image. La nécessité de pécher n'est venue que plus tard et accidentellement s'adjoindre à la nature humaine pour l'altérer. L'exemption de péché est donc la véritable nature et c'est celle-ci qui a été restaurée dans le Christ[4]. Ce n'est pas encore assez. La nature humaine dans le Christ n'était pas simplement pure et sans tache parce que le Logos l'avait formée des entrailles de la Vierge immaculée, elle était sans péché dans le sens le plus parfait du mot, impeccable ou placée au-dessus de la possibilité de pécher,

1. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 40. — 2. *Athan.* C. Apoll. I, 15. — 3. Ibid. II, 6. — 4. *Athan.* C.Apoll. II, 9.

non que dans le Christ il n'y eût pas une volonté humaine libre, mais parce que la volonté humaine était seule à commander et à gouverner. « Né d'une femme, dit saint Athanase[1], il a rétabli en lui-même la nature humaine primitive et il l'a montrée restaurée et libre de toutes les convoitises et de toutes les pensées charnelles, car sa volonté était seulement celle de la divinité (ἡ γαρ θέλησις θεότητος μόνης) puisque en lui était toute la nature du Logos, pour montrer la nature humaine, telle qu'elle devait être d'après le second Adam, non comme si les personnes devaient être séparées (οὐκ ἐν διαιρέσει προσώπων), mais comme contenant la divinité et l'humanité réunies en lui (ἀλλ' ἐν ὑπάρξει θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος). Saint Athanase ne reconnaît qu'une volonté, attendu qu'il n'y a qu'un principe qui dirige et commande la volonté divine ; mais ailleurs quand il s'agit de marquer la perfection des deux natures, il parle expressément de deux volontés[2], tout comme saint Grégoire de Nysse, dans les passages déjà cités, professe reconnaître expressément le libre arbitre dans la nature humaine du Seigneur.

4. Les Pères avaient encore à démontrer la portée de la doctrine orthodoxe dans cette question de l'âme de Jésus et son intime connexion avec tout le contenu de la foi chrétienne. Là en effet se trouvait le rapport intime de cette doctrine avec le dogme de la création. D'après l'erreur des Apollinaristes, le Sauveur n'est pas devenu consubstantiel à nous, ou bien il n'a pas pris une nature consubstantielle à la nôtre, mais seulement une partie de cette nature. Ce qu'il y a vraiment de plus important et de plus essentiel dans la nature humaine *l'anima rationalis* ne lui a pas été attribué, et si l'autre partie inférieure, le corps avec l'âme animale, est devenue un élément incréé et éternel dans la personne du Logos ; le Seigneur n'a pas été consubstantiel à nous par son corps. Dès lors la Rédemption nous est restée étrangère, car ç'a été toujours un principe fondamental que l'humanité ne

1. Ibid. c. 10.
2. De incarn. et c. Arian. 21 : Δύο θελήματα ἐνταῦθα (Matth. 26. 39) δείκνυσι, τὸ μὲν ἀνθρώπινον, ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός, τὸ δὲ θεῖκόν, ὅπερ θεοῦ.

pouvait être mise en partage du salut que par le Fils de Dieu à condition qu'il commençât par sauver en sa propre personne une nature humaine consubstantielle à la nôtre. Ceci ne pouvait, dit saint Athanase [1], être donné comme rançon de cet être différent ; il faut donner corps pour corps, âme pour âme et quelque chose d'entier pour l'homme tout entier. Si Dieu voulait reconquérir l'honneur qui lui avait été dérobé dans ses créatures, il fallait que la nature humaine fût restaurée dans l'état où elle avait été créée dans Adam et souillée plus tard par le péché : « Ce qui n'a pas été pris — ainsi s'exprime saint Grégoire de Nazianze [2] — cela ne peut avoir part à la Rédemption ; mais ce qui a été uni à Dieu peut aussi bénéficier du salut. Si Adam n'avait péché que dans la moitié de son être, le Christ aurait pu alors se contenter de prendre et de racheter cette moitié. Les Apollinaristes font contracter au Logos une union avec un corps et une âme sensitive et partant avec un être animal seulement ; comment donc doit-il en résulter quelque profit pour l'homme qui était pourtant seul à sauver ?

Les hérétiques veulent faire aux orthodoxes le reproche de faire naître, à la façon d'un mythe, un être nouveau composé de Dieu et d'homme, à la façon des centaures et autres êtres semblables. Mais saint Grégoire de Nysse renvoie ce reproche [3] aux Apollinaristes, précisément parce qu'ils prétendaient unir au Logos divin une nature humaine réduite à moitié, incomplète; et à ce propos il est curieux qu'il ne veuille pas plus accepter que ses adversaires le terme Homme-Dieu qui sera couramment employé dans la suite.

5. L'œuvre de la Rédemption perd encore autant de son importance dans l'erreur des Apollinaristes par le fait qu'ils se sont mis dans l'impossibilité de montrer un mérite satisfactoire dans la vie de l'Homme-Dieu ou plutôt ils ont enlevé à la vie, à la souffrance et à la mort du Seigneur toute base morale, puisque la divinité elle-même était en soi aussi incapable de mériter que le corps humain. La vie du Seigneur ne

1. C. Apoll. I, 17. — 2. Ep. (ed. Maur. p. 87). — 3. Antirrh. c. 49.

peut être pour nous un exemple véritable ni un modèle moral, ni même fonder un mérite particulier en faveur de l'humanité, s'il lui manque une âme humaine et une force proprement morale (αὐτεξούσιον) [1].

La souffrance et la mort du Christ notamment, qui marquent le point culminant de sa vie de sacrifice, de son obéissance et de son œuvre satisfactoire deviennent tout à fait inexplicables. Car que doit être la mort du Seigneur dans l'opinion erronée des Apollinaristes? La doctrine de l'Eglise nous dit que sa mort n'a été que la séparation de l'âme humaine, de son corps, sans que par là, ni l'un ni l'autre des éléments de la nature humaine ait été séparé du Logos [2]. Le Logos est resté uni avec son saint corps déposé dans le tombeau pour le préserver de la corruption et le ressusciter comme son corps propre, le troisième jour, et il resta tout aussi bien uni à son âme pour descendre avec elle dans les enfers et y annoncer l'Evangile aux anciens qui y étaient rassemblés. Ainsi le Logos divin a parcouru tous les stades de l'existence humaine, il les a tous sanctifiés et déjà prophétiquement annoncés dans l'Ancien Testament (Ps. XV, 10). «Tu ne laisseras pas, y est-il dit, mon âme dans l'enfer, ni ne feras voir à ton saint la corruption. Et qu'est la mort du Seigneur dans l'Apollinarisme? Elle est envisagée comme une séparation du Logos et du corps; et rien de plus. Les bourreaux ont donc exercé leur puissance sur le Logos divin et ont brisé son union avec la chair humaine. L'alliance contractée par Dieu avec l'homme dans l'Incarnation tenait à un simple fil; aussi pouvait-elle être rompue en un instant par la main d'un criminel, et ainsi notre espérance d'une union éternelle et inséparable avec Dieu était donc vaine et insensée; même abstraction faite de ce fait, ce n'est pas une nature humaine parfaite qui est entrée en union avec Dieu. Ainsi la mort du Seigneur n'a pas représenté la mort de tous les hommes, ni n'a pu enlever à la mort toute sa puissance, malgré tout l'intérêt que les Apollinaristes mettaient à vouloir le démontrer; en

1. Ibid. c. 45. — 2. *Athan.* C. Apoll. 11, 14. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 55.

effet, la mort du Seigneur devenait dans leur hypothèse, une mort d'un tout autre genre et nullement une mort de même nature que celle qui pesait sur l'humanité, en punition du péché.

La résurrection du Christ doit être d'après les Apollinaristes la réunion renouvelée du Logos et du corps glorifié ; elle perd ainsi pour nous dès lors toute importance ; car elle ne peut plus fonder nos espérances de résurrection. Elle n'est plus l'anticipation de notre résurrection ou de la réunion d'une âme humaine avec le corps sorti du tombeau.

En outre les Apollinaristes retombent dans les erreurs des Ariens ; ils attribuent immédiatement à la divinité tous les phénomènes qui montrent en sa personne quelque chose de créé. Aussi celle-ci est assujettie aux qualités des créatures et est considérée comme un être passible et changeant. Ou bien on retombe dans le Docétisme et on explique tous ces phénomènes, comme un mensonge et une illusion qui devait produire seulement l'apparence d'une nature semblable à la nature humaine : « Vous qui reconnaissez simplement le corps du Seigneur », dit saint Athanase[1], vous ne pouvez montrer ni la condamnation du péché, la défaite de la mort, ni la réalisation de la résurrection ni même l'immutabilité du Logos. »

Et quelle idée indigne faut-il se faire de Dieu, pour pouvoir soutenir de lui qu'il est mort en tant que Dieu ? Ne serait-ce pas déclarer en même temps que sa puissance a été soumise et défaite[2] ? De cette façon, loin de relever l'œuvre de la Rédemption, on fait plutôt de Dieu un être passible, changeant, comme l'a fait Valentin[3].

Ce que poursuit l'erreur, en revendiquant pour l'œuvre du Christ une valeur infinie et divine, seule la doctrine orthodoxe l'obtient. La souffrance du Seigneur est chez elle une souffrance de Dieu, mais seulement en ce que Dieu

1. C. Apoll. II, 17. — 2. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 5, 30.
3. *Athan.* C. Apoll. II, 12.

s'est approprié la nature humaine passible et a souffert en elle[1]. « Si donc, dit saint Grégoire de Nysse, la divinité[2], qui est éternelle, n'a besoin ni de naître, ni de ressusciter, il résulte de là que les souffrances du Christ sont produites, non comme si la divinité avait souffert comme telle, mais parce que Dieu existe dans celui qui souffre et que Dieu s'est approprié sa souffrance ».

Saint Grégoire de Nazianze[3] reproche aux Apollinaristes de recourir dans l'explication des passages de la sainte Ecriture relatifs à la personne du Seigneur, à ce même expédient dont ils faisaient un crime aux orthodoxes, à savoir de distinguer les natures dans le Christ et de rapporter quelques-uns de ces passages à la nature humaine, d'autres à la divine.

6. Il y avait une contradiction flagrante entre l'Apollinarisme et la doctrine de la sainte Ecriture (1 Petr. III, 19), sur la question de la descente du Seigneur dans le vestibule de l'enfer. D'après ces hérétiques cette descente ne pouvait être attribuée qu'au Logos seul, en soi, séparé du corps humain. La divinité aurait donc été dans l'état d'un être qui attend le ciel et aspire à l'atteindre[4]. Il résulta de là que l'article, *qui descendit ad inferos*, acquit dès lors une particulière importance et fut universellement introduit dans la profession de foi, car il y avait là une affirmation expresse de la croyance à l'âme humaine de Jésus.

7. Ce n'était pas seulement toute la vie terrestre du Seigneur, c'était le mystère même de l'Incarnation qui perdait toute base et toute raison d'être, si avec les Apollinaristes on excluait l'âme humaine raisonnable de la personne du Sauveur. Car c'est l'âme raisonnable libre qui est, dans la création, l'image particulière de Dieu et elle se rapproche de Dieu pour entrer avec lui en communauté de vie, de bien plus près que la nature morte ou la simple vie animale. L'âme était donc considérée, particulièrement par Origène,

1. Ep. ad. Epict. n. 6. — 2. *Greg. Nyss.* Antirrh. C. 54. — 3. Ep. 102, p. 97.
4. *Epiph.* Haer, 77. p. 1030 *Athan.* C. Apoll. II, 15.

comme le trait d'union qui permettait à Dieu d'entrer en étroite union avec le monde matériel. Cette même conception nous la trouvons soutenue non seulement chez saint Grégoire de Nazianze [1], chez saint Augustin [2], chez saint Fulgence [3] contre les Apollinaristes, mais encore dans les décrets du sixième concile général de Constantinople (680) [4].

8. L'union du Logos divin et d'un corps humain était dans l'Apollinarisme quelque chose d'inconvenant. Pour l'expliquer on se voyait acculé à une hypothèse absolument insoutenable : le corps humain du Seigneur était incréé, éternel et consubstantiel au Logos. Mais supposé qu'il en fût ainsi, dans quel rapport se trouvait alors le Sauveur vis-à-vis de nous ? Ou bien qu'aurions nous à attendre de lui pour notre corps ? Absolument rien. La première création n'était ni rachetée ni restaurée, mais rejetée et abandonnée pour toujours à sa perte comme au péché. Et cependant quelle contradiction n'implique pas encore l'hypothèse d'un corps de Jésus incréé ! « Comment un Dieu corporel, demande saint Grégoire de Nysse, peut-il être uni à un corps avant le commencement du monde ? Car lorsque le temps n'était pas encore, il n'existait aucune des choses créées, *à minori* de corps, car celui-ci est le moindre et le dernier des ouvrages de la création. A quel corps la divinité pouvait-elle être unie alors que la nature humaine n'avait pas encore été créée ? Mais peut-être Apollinaire connaît-il une autre chair que celle d'un homme ? Et comment dit-il que cet homme qui nous a révélé les secrets de Dieu était Dieu et créateur [5] ? Qui expliquera les folies de ces nouvelles doctrines ? Un homme avant qu'il n'y eût d'hommes en général, un corps avant que la chair ne fût créée, avant tous les temps ce qui a été fait seulement dans les derniers temps et ce que d'ailleurs il n'a pas encore enseigné de cette façon ».

1. Orat. 1, 35. 42. Ep. 101, p. 90. — 2. De civ. Dei. X, 29. Ep. 3, 120, c. 4. — 3. Ad. Trasim. I, 18,

4. Act. 18 (*Hardouin*, Concil. III, 1449) : Καὶ ταύτην (τὴν σάρκα) ἑαυτῷ διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συμπλέξαντά τε καὶ διαμορφώσαντα.

5. Antirrh. c. 19.

Finalement, au lieu de trois personnes consubstantielles, il en viendra quatre en Dieu, grâce à un corps incréé qui tiendra la quatrième place[1]. De plus cette hypothèse de la consubstantialité du corps du Christ et du Logos n'explique même pas le mystère de l'unité personnelle du divin et de l'humain dans le Christ. Car ce qui est consubstantiel, comme les trois personnes de la Divinité ne peut pas être uni hypostatiquement, c'est-à-dire de manière à former une personne; cela est plutôt *un* par essence ou par nature[2].

Pareillement, il reste toujours impossible à expliquer chez un corps incréé ce que la sainte Ecriture nous raconte du corps du Christ, à savoir qu'il était soumis à la croissance, assujetti aux besoins naturels et finalement à la souffrance et à la mort[3]. L'Apollinarisme peut, s'il veut avoir raison de ces contradictions, expliquer cela uniquement comme un mensonge et une tromperie[4]. Sans cela cette erreur porte déjà au front le Docétisme, par le fait qu'il ne peut assigner d'autre usage au corps du Seigneur que de servir de masque à la divinité ou d'amener les hommes à croire à tort que le Christ s'est approprié une nature humaine parfaite[5].

On voit combien il importait nécessairement aux Pères de montrer dans le Seigneur un corps qui fût en étroite connexion avec la race d'Adam. Le Fils de Dieu s'est formé d'une manière miraculeuse, il est vrai, mais néanmoins au moyen du sang de la très sainte Vierge, un corps humain et ne l'a nullement pris déjà tout formé. A ce corps il a donné l'existence en lui-même au moment de la conception ; et par son âme qu'il a prise également, il lui communique sa forme, si bien que Marie est devenue vraiment la mère de Dieu[6]. Ainsi s'exprimait saint Grégoire bien avant l'apparition de l'erreur nestorienne. Saint Athanase[7] fait ressortir de même le *partus naturalis*, et il rappelle les paroles de

1. *Athan.* C . Apoll. I, 12. — 2. Ibid. — 3. Ibid. c. 4.
4. *Greg. Naz*, Ep. 102 (ed. *Maur*. p. 96). — 5. Ibid. p. 95. Cf. Ep. 101, p. 88. — 6. Ep. 101. P. 85. — 7. Ep. ad Epict. n. 5.

saint Luc (1,35) d'après lesquelles le Seigneur n'est pas né seulement *dans* mais *de* (ἐξ) la Vierge Marie. La même opinion n'avait pas manqué d'être soutenue auparavant par d'autres Pères contre les Gnostiques.

Cependant les Apollinaristes se vantaient d'avoir dans le Christ rapproché Dieu de plus près des hommes et de ne pas présenter à l'adoration des chrétiens un homme théophore (θεοφόρν) mais un Dieu sarcophore[1] (σαρκοφόρον). Et pour cela ils traitaient les orthodoxes de sarcolâtres c'est-à-dire d'adorateurs de la chair dont ils avaient fait une substance absolue[2]. Saint Grégoire de Nazianze leur réplique que les orthodoxes étaient des anthropolâtres et non de simples sarcolâtres, car ils tenaient toute la nature humaine du Seigneur pour digne d'adoration.

9. L'Apollinarisme avait pris son point de départ pour l'explication particulière du dogme de l'Incarnation dans la trichotomie, ou avait pris pour base l'idée platonicienne des trois éléments essentiels de la nature humaine. Ces idées les Pères, en partie, les combattent expressément, surtout saint Athanase et saint Grégoire de Nysse. La sainte Ecriture ne connaît qu'une dichotomie, c'est celle qui apparaît dans le récit que fait la Genèse de la création de l'homme ; on y voit que Dieu forma l'homme du limon de la terre et lui inspira ensuite l'âme immortelle ; on le voit encore dans le récit que nous donne l'évangile de la mort du Seigneur. En effet, pendant que le corps sacré du Seigneur repose dans le tombeau, privé de l'âme, il était descendu lui-même avec l'âme, dans l'Adès pour porter à ceux qui s'y trouvaient rassemblés la bonne nouvelle du salut. Il n'y avait qu'un double lieu de châtiments pour les deux moitiés de la nature humaine ; le tombeau pour le corps et l'Adès pour l'âme. Le Christ nous a délivrés des deux, parce qu'il voulait racheter l'homme tout entier. Si on peut nommer un troisième lieu de supplices, dit Saint

1. *Greg. Naz.* Ep. 102. p. 96 — 2. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 44.
3. Ep. 101 p. 89.

Athanase[1], qu'on fasse consister l'homme en trois éléments et qu'on soutienne en même temps que le Christ nous a bien sauvés du tombeau et de l'enfer, mais qu'il a abandonné à sa perte le troisième élément de l'homme.

Saint Grégoire de Nysse admet qu'on peut bien distinguer dans une seule âme humaine la faculté intellectuelle supérieure de la pensée et de la volonté libre de l'autre, mais malgré cela, la nature humaine ne se compose que de deux éléments, une âme raisonnable (ψυχὴ νοερά) et un corps. « Si on voulait, dit-il, compter la raison comme un troisième élément substantiel de la nature humaine on pourrait le faire comme pour les autres facultés et on obtiendrait non seulement trois, mais plusieurs éléments[2]. D'après la division ordinaire que la plupart emploient, dit-il[3], nous avons été instruits à reconnaître que la nature humaine est composée d'une âme raisonnable et d'un corps. L'Apôtre lui-même (2 Cor. IV, 16) ne connaissait qu'un homme intérieur et un homme extérieur. Mais si l'opinion anthropologique d'Apollinaire est erronée, sa christologie croule par le fait même.

§ 35

Christologie et Sotériologie des trois Cappadociens

En ce qui concerne la doctrine de la parfaite nature humaine du Christ, on voit par les objections déjà exposées contre l'Apollinarisme combien le sentiment de l'Eglise s'était fortifié sur cette question. Même les Pères que la nécessité de la polémique n'avaient point amenés à

4. C. Apoll. I, 14 : Εἰ δὲ καὶ ἕτερον τόπον καταδίκης δεῖξαι δύνασθε, εἰκότως ἂν λέγοιτε τριχῇ διαιρεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον· καὶ ἐκ μὲν τῶν δύο τόπων τὴν ἀνάκλησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τῷ τρίτῳ μένειν ἐν δεσμοῖς τὸ δεδεμένον.

2. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. 8.

3. Ibid. c. 35 : Κατὰ δὲ τὴν παχυμερεστέραν τοῦ ἀνθρώπου τομήν, καθὼς οἱ πολλοὶ διαιροῦσιν, ἐδιδάχθημεν ἐκ νοερᾶς ψυχῆς καὶ σώματος εἶναι τὴν τοῦ ἀνθρώπου σύστασιν ὁμολογοῦντες.

prendre la défense de ce point de doctrine ne laissent aucun doute sur leur pensée à cet égard. Tel est en dehors de ceux que nous avons vus, le cas de saint Basile. Si le Sauveur voulait lever la malédiction qui pesait sur le corps humain et le délivrer des suites du péché originel il fallait, pense-t-il, qu'il prît un corps consubstantiel au nôtre, qui fût en étroite union avec la race d'Adam; Marie devait être vraie et propre mère du Sauveur[1]; Il était également nécessaire qu'il s'unît à lui-même une âme humaine véritable, complète. C'est pourquoi le même Père fait ressortir un à un les divers éléments de la nature humaine du Seigneur, tout d'abord, le corps et ses propriétés de nature matérielle, ensuite les affections d'un corps animé qui sont aussi communes aux animaux, et enfin, les affections de l'âme qui emploie le corps et le dirige en liberté seuls; les états qui dérivent du péché devaient en être exclus[2].

2. Apollinaire avait prétendu, par son erreur, sauvegarder l'unité de la personne du Christ. Cependant les Pères de l'Eglise admettaient bien cette unité dans la forme où elle se trouve exprimée chez les Pères, mais sans porter atteinte à l'intégrité de la nature divine ou humaine. « Du reste en tout ceci, dit saint Basile, nous n'admettons pas deux êtres : un Dieu d'un côté, un homme de l'autre (car il n'y en a eu qu'un) mais avec notre intelligence, nous distinguons la nature de chacun d'eux, car Pierre (I. Ep. IV, 1) n'a pas pensé à deux êtres, quand il a dit : « *Christus passus est pro nobis carne* ».

1. *Basil.* Ep. 261 (ed. *Maur.*).

2. *Basil.* Ep. 261, n. 3 : Τὸ δὲ ἐπ' αὐτὴν λέγειν τὴν θεότητα τὰ τοῦ ἀνθρώπου διαβαίνειν πάθη, οὐδαμῶς σωζόντων ἐστι τὸ ἐν διανοίαις ἀκόλουθον, οὔτε εἰδότων, ὅτι ἄλλα σαρκὸς πάθη, καὶ ἄλλα σαρκὸς ἐμψύχου, καὶ ἄλλα ψυχῆς σώματι κεχρημένης· σαρκὸς μὲν οὖν ἴδιον το τέμνεσθαι καὶ μειοῦσθαι καὶ διαλύεσθαι· καὶ πάλιν σαρκὸς ἐμψύχου, τὸ κοποῦσθαι καὶ ὀδυνᾶσθαι καὶ πεινᾶν καὶ διψᾶν καὶ ὕπνῳ κρατεῖσθαι· ψυχῆς δὲ σώματι κεχρημένης, λῦπαι καὶ ἀδημονίαι καὶ φροντίδες καὶ ὅσα τοιαῦτα· ὧν τὰ μὲν φυσικὰ καὶ ἀναγκαῖα τῷ ζώῳ, τὰ δὲ ἐκ προαιρέσεως μοχθηρᾶς, διὰ τὸ ἀνάγωγον τοῦ βίου, καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀγύμναστον ἐπεισαγόμενα· ὅθεν φαίνεται ὁ κύριος, τὰ μὲν φυσικὰ πάθη παραδεξάμενος εἰς βεβαίωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν ἐνανθρωπήσεως· τὰ δὲ ἀπὸ κακίας πάθη, ὅσα τὸ καθαρὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐπιῤῥυπαίνει, ταῦτα ὡς ἀνάξια τῆς ἀχράντου θεότητος ἀπωσάμενος.

Pareillement, saint Grégoire de Nazianze s'exprime aussi sans équivoque et de manière à prévenir les vues que devaient émettre Nestoriens et Eutychéens. Il expose la haute dignité et la grande notion de l'homme sauvé et continue ensuite. « Par là, le Christ est devenu le consommateur et le terme de la nouvelle loi spirituelle, par là, la divinité a été dépouillée, la chair a été revêtue ; par là s'est réalisée une nouvelle union. Dieu et l'homme un seul provenant de deux, deux par un seul. C'est pourquoi Dieu s'est uni à la chair par le moyen de l'âme et grâce à l'affinité de celle-ci pour les deux, ce qui était séparé a été uni. Tout a été uni à cause de nous tous et à cause de notre Père commun ; l'âme à cause de celle qui a violé la loi dans le paradis terrestre ; la chair à cause de celle qui a coopéré au péché et a été condamnée avec l'âme ; l'âme à cause de l'âme, la chair à cause de la chair, le Christ à cause d'Adam tombé dans l'empire du péché comme triomphateur et vainqueur du péché[2] ».

Faisons abstraction de quelques inexactitudes d'expression, qu'il a fallu éviter plus tard après l'hérésie eutychéenne, comme par exemple quand la réunion du divin et de l'humain est appelée un mélange (*μίξις, ἀνάκρασις*), mais l'unité de la personne et la dualité des natures sont enseignées en termes les plus clairs. Il affirme textuellement il est vrai que dans le Christ un être unique ἕν est resulté de deux et pour cela, il aurait pu l'appeler plus clairement une seule personne ; mais que dans cette expression il n'ait songé qu'à l'unité de la personne, cela résulte de sa proposition finale, dans laquelle le Christ, en tant que second Adam,

1. Adv. Eun. IV, 293 (ed. *Maur.*).

2. *Greg. Naz.* Orat. 2, 23 : Τοῦτο ἡ κενωθεῖσα θεότης· τοῦτο ἡ προσληφθεῖσα σάρξ· τοῦτο ἡ καινὴ μίξις, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἓν ἐξ ἀμφοῖν, καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα· διὰ τοῦτο Θεὸς σαρκὶ διὰ μέσης ψυχῆς ἀνεκράθη, καὶ συνεδέθη τὰ διεστῶτα τῇ πρὸς ἄμφω τοῦ μεσιτεύοντος οἰκειότητι· καὶ πάντα ὑπὲρ πάντων ἦλθεν εἰς ἕν, καὶ ὑπὲρ ἑνὸς τοῦ προπάτορος· ἡ ψυχὴ διὰ τὴν παρακούσασαν, ἡ σὰρξ διὰ τὴν ὑπουργήσασαν καὶ συγκατακριθεῖσαν· ἡ μὲν ψυχήν, ἡ δὲ σάρκα· ὁ Χριστὸς διὰ τὸν Ἀδὰμ τὸν γενόμενον ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, ὁ κρείττων ἁμαρτίας καὶ ὑψηλότερος.

est opposé au premier. Pour la désignation des natures le saint docteur emploie également le genre neutre. Le Christ est deux choses par une seule personne (ἀμφότερα διὰ ἑνὸς) c'est-à-dire que l'un des deux êtres ou la personne de l'Homme-Dieu est le principe personnel et en même temps la base (διὰ) de deux natures. Des Pères postérieurs comme saint Cyrille et même saint Sophronius, qui vivait pourtant après les controverses monophysites, parlent de la même manière d'un être et de deux dans le Christ, pour désigner l'unité de la personne et la dualité de la nature.

Que cette explication soit la bonne, cela résulte des propres paroles de saint Grégoire quand il dit ailleurs[1] : « Il s'est dépouillé de ce qu'il était ; il a pris ce qu'il n'était pas ; il n'est pas devenu deux (οὐ δύο c'est-à-dire deux personnes) mais il a entrepris de devenir de deux êtres un seul. Dieu est donc deux êtres, celui qui reçoit et celui qui est pris, « deux natures qui se réunissent en une, mais non pas deux fils ». L'un des deux êtres est donc, d'après saint Grégoire, l'Homme-Dieu en tant qu'une personne unique, et cette personne unique est le Logos divin qui a pris la nature humaine dans le temps et se l'est unie si intimement que d'après les paroles du saint docteur même ce qui a été pris, à savoir la nature humaine, peut être appelé Dieu.

Saint Grégoire de Nysse défend la doctrine orthodoxe contre l'objection d'Eunomius qui lui faisait le reproche d'établir deux Christs, un Logos divin et un homme Jésus. « Comme on nous calomnie, quand on prétend que nous introduisons deux Christs, nous qui disons de celui qui a été élevé du milieu de la souffrance, qu'il est devenu notre Seigneur et Sauveur par l'union avec le véritable Seigneur et Sauveur (c'est-à-dire le Logos divin), nous qui savons par la foi que la nature humaine reste toujours immuablement la même ! La chair est en soi certes ce que notre

1. *Greg. Naz.* Orat. 37, 2 : *Οὐ δύο γενόμενος, ἀλλ' ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι ἀνασχόμενος. Θεὸς γὰρ ἀμφότερα, τό τε προσλαβὸν, καὶ τὸ προσληφθέν· δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ Υἱοὶ δύο.*

raison et notre sens en connaît, mais unie avec la divinité (*ἀνακραθεῖσα πρὸς τὸν θεῖον*) elle ne subsiste plus dans toutes ses propriétés, mais est introduite dans ce qui détient le premier rang et exerce la domination. Mais la différence des propriétés de la chair et de la divinité reste invariable aussi longtemps que chacune d'elle n'est envisagée qu'en elle-même, comme quand on dit : le Logos était avant tous les temps, la chair est venue dans les derniers temps[1] ». Dans ce qui suit, le saint Docteur rejette expressément la transformation d'une nature en l'autre et signale la *communicatio idiomatum* comme une erreur quand on prétend attribuer la passibilité à la divinité ou à la nature humaine *in abstracto* la puissance de faire des miracles ou l'éternité. L'union du divin et de l'humain dans le Christ exclut en effet toute transformation. Le mélange (*ἀνάκρασις*) qu'il admet n'est pas un mélange au sens d'Eutychès.

C'est une union en une seule personne qui, d'après lui, s'est bien réalisée dans le Christ, et c'est pour cela que les opérations humaines peuvent dans la vie du Seigneur être attribuées aussi au Fils de Dieu, parce que c'est lui qui les a relativement provoquées en sa qualité de principe personnel de la nature humaine, qu'il a prise en lui-même. « De même qu'il ne convient pas d'attribuer les qualités de la chair au Logos qui était au commencement, de même il est impossible d'admettre dans la nature de la chair les attributs de la divinité. Mais parce que les qualificatifs que la sainte Ecriture donne au Seigneur sont mêlés d'élévation et de bassesse et de traits propres à Dieu, nous unissons réciproquement les diverses notions, en attribuant l'humain à l'élément humain, le divin au divin, et nous disons qu'il est, en tant que Fils de Dieu, impassible et immuable. Et, quand une souffrance ou une affection lui est attribuée dans l'Evangile, il la subit dans la nature humaine qui est soumise à des souffrances[2]. » C'est par l'éner-

1. *Greg. Nyss.* C. Eun. V (ed. *Migne* XLV, 705).

2. *Greg. Nyss.* C. Eun. VI (ed. *Migne* XLV, 712 sq.) : Ὡς οὐκ ἔστι τὰ τῆς σαρκὸς ἰδιώματα τῷ ἐν ἀρχῇ ὄντι ἐπιθεωρηθῆναι Λόγῳ· οὕτως αὖ πάλιν οὐδὲ τὰ τῆς θεο-

gie, comme s'exprime saint Grégoire, que le Logos divin est ainsi amené à partager la souffrance et la mort en tant qu'il les subit dans et avec sa nature humaine.

3. L'explication des passages bibliques rejetés par les hérétiques formait toujours le point principal de la lutte dans les controverses christologiques. Bien des questions relatives à ce point de vue ont été déjà touchées dans la première partie[1] et dans ce qui précède. Il était devenu d'autant plus nécessaire de donner une exacte et délicate différenciation des deux natures dans le Christ. Des passages comme celui de saint Jean (XIV, 28) : « Le Père est plus grand que moi », sont rapportés par saint Basile à la nature humaine[2]. Les Pères essaient d'en faire autant pour le passage de saint Marc (XIII, 32) : « de ce jour et de cette heure personne ne sait rien, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père[3] ». Seulement saint Basile remarque plus loin que dans un passage parallèle de saint Mathieu (XXIV, 16) : « de ce jour et de cette heure personne ne sait rien, pas même les Anges du ciel, mais seulement le Père », le Fils n'est pas expressément exclu, parce qu'il a la même science que son Père et partant la même intelligence, quoiqu'elle soit chez lui uniquement intelligence engendrée et reçue. Il veut donc entendre les paroles de saint Marc (XIII, 22), dans ce sens que même le Fils ne saurait rien de cette heure si le Père n'en savait quelque chose et ne le lui avait communiqué[4]. Saint Hilaire, comme nous l'avons déjà mentionné[5], y avait vu plus clair.

De commentaire exact sur la question du degré auquel

τητος ἴδια ἐν τῇ τῆς σαρκὸς φύσει κατανοῆσαι. Διὸ μεμιγμένης τῆς εὐαγγελικῆς περὶ τοῦ Κυρίου διδασκαλίας διά τε τῶν ὑψηλῶν τε καὶ θεοπρεπῶν καὶ διὰ τῶν ταπεινῶν, ἑκάτερον τῶν νοημάτων ἑκατέρῳ τῶν ἐν τῷ μυστηρίῳ νοουμένων καταλλήλως ἁρμόζομεν, τὸ μὲν ἀνθρώπινον τῷ ἀνθρωπίνῳ, τὸ δὲ ὑψηλὸν τῇ θεότητι, καὶ φαμεν ὅτι καθὸ θεὸς ὁ Υἱός, ἀπαθὴς πάντως ἐστὶ καὶ ἀκήρατος. Εἰ δέ τι πάθος ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ περὶ αὐτοῦ λέγοιτο, διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου πάντως τοῦ δεχομένου τὸ πάθος τὸ τοιοῦτον ἐνήργησεν. Ἐνεργεῖ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ θεότης διὰ τοῦ περὶ αὐτὴν σώματος σωτηρίαν, εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, τοῦ δὲ θεοῦ τὴν ἐνέργειαν.

1. Cf. § 12. — 2. *Basil.* Ep. 8, 5. — 3. Ep. 236. *Greg. Naz.* Orat. 30, 15. — 4. *Basil.* Ep. 236. — 5. V. plus haut § 13.

la connaissance humaine perfectionnée avait été élevée par le Logos, nous n'en trouvons pas encore davantage chez Grégoire de Nazianze. Les paroles de l'Evangile de saint Luc (II, 52) : « et Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes », sont rapportées donc tout simplement chez lui à la personne du Seigneur et entendues dans ce sens que la sagesse divine et la grâce s'étaient manifestées toujours de plus en plus clairement avec le progrès de l'âge. « Ce n'est pas, dit-il, que la sagesse et la grâce aient reçu en lui quelque accroissement, car comment pourrait-il y avoir quelque chose de plus parfait que ce qui était parfait dès le commencement ? mais c'est que ces deux qualités se sont manifestées peu à peu et de plus en plus, et se sont produites plus au jour [1]. » Il n'est donc pas encore ici décidé si quelque accroissement ou quelque développement progressif est resté encore possible pour l'âme de Jésus même dans son union hypostatique, soit par suite d'une révélation progressive de la sagesse divine, soit par les progrès réalisés par la connaissance déductive à la suite de la considération des choses créées.

4. La haute dignité et la virginité de Marie étaient dans les plus étroits rapports avec le dogme de la vraie et parfaite divinité du Sauveur et de l'union personnelle de la nature divine et de la nature humaine. Si la *communicatio idiomatum* est une conséquence nécessaire de l'union hypostatique, le titre de mère de Dieu (θεοτόκος) convient bien à la très sainte Vierge. Aussi les Pères déjà nommés le lui attribuent-ils et témoignent-ils ainsi en même temps que cette dénomination, que nous avons trouvée chez saint Athanase, a déjà reçu droit de cité. Nous la rencontrons chez saint Basile [2] comme chez saint Grégoire de Nazianze [3]. De l'usage universel de cette appellation un témoignage particulier nous est fourni par ce fait que l'empereur Julien se

1. *Greg. Naz.* Orat. 43, 38. — 2. Homil. in sanctam Christi generat. c. 5 (ed. *Maur.* II, 600). — 3. Orat. 29, 4. Ep. 101 (ad Cled.) p. 85.

moquait des chrétiens de ce qu'ils donnaient un pareil titre à une femme [1].

Tout autant que sa divine maternité, la virginité constante de Marie est en étroit rapport avec le dogme de l'Incarnation, saint Grégoire de Nysse trace un parallèle entre la naissance éternelle du Logos au sein de son Père, et sa naissance temporelle dans le sein de la Vierge. Ici comme là il y a même pureté chez les générations ; ici la pureté de la mère et du Saint-Esprit, là l'incorruptibilité du sein du Père éternel : « Encore maintenant le Saint-Esprit est resté tout entier et la vertu du Très-Haut est restée sans atteinte ; le Fils est né tout entier et il n'a point altéré la pureté de sa mère (τῆς μητρὸς ἀφθορίαν οὐκ ἀλυμήνατο)[2] ». Saint Grégoire admet donc la virginité de Marie aussi bien avant qu'après l'enfantement et il l'appelle ailleurs une vierge sans tache (ἀμίαντος Παρθένος)[3].

Divers Pères, il est vrai, quand ils précisent la vraie naissance humaine du Seigneur en opposition avec les hérétiques, s'expriment de manière à faire croire du premier coup d'œil qu'ils ont admis une ouverture du sein maternel lors de la naissance. « Comment la puissance de la divinité aurait-elle pu être obscurcie, demande saint Epiphane[4], par le sein d'une sainte femme, par le sein de la Vierge ou par la circonstance d'une naissance ou par les embrassements de Siméon ou par la conception maternelle ? » L'assujétissement aux conditions de la naissance ne doit ici indiquer autre chose que l'ouverture du sein de Marie, chez saint Basile[5] et dans l'Evangile de saint Luc (11, 13) c'est-à-dire la naissance réelle. Difficilement peut-on s'expliquer sur ce point de doctrine plus clairement

1. Cf. *Cyr. Alex.* C. Jul. 8 (*Migne* LXXVI, 901).

2. *Greg. Nyss.* Eun. II (*Migne* XLV, 492). Cf. Orat. cat. c. 23, où est attribuée au Seigneur une γέννησις ἄφθορος du sein de la Vierge.

3. *Greg. Nyss.* Antirrh. c. Apoll. c. 6.

4. Haer. 77, c. 28 (ed. *Petav.* p. 1022) : Τί δὲ ἠμαύρωσε τὴν αὐτοῦ δύναμιν τῆς ἁγίας γυναικὸς γαστήρ, μήτρα παρθένου; τοκετῶν πόροι; ἀγκύλαι Συμεῶνος.

5. Homil. in s. Christi gener. c. 6 (ed. *Maur.* II, 602).

que l'a fait Ephrem le Syrien : Non, dit-il, la nature de la Vierge n'a pas perdu son empreinte (la Virginité) dans la conception du Christ, « elle n'a même pas été ouverte lors de sa naissance pour mettre au jour le fruit de vie [1] ».

5. L'œuvre de la rédemption pour l'accomplissement de laquelle le Fils de Dieu est descendu du ciel est si peu indigne de Dieu qu'elle témoigne encore plus que la création du ciel et de la terre de la puissance de Dieu. Car le Fils de Dieu s'est tout d'abord abaissé au niveau de notre faiblesse et alors dans notre faible nature humaine il a vaincu la mort et nous a donné l'immortalité. « Il a lié le fort, dit saint Basile [2], et lui a enlevé ses vases, à savoir nous-mêmes, nous dont il abusait pour toutes ses mauvaises œuvres et il en a fait pour le Seigneur Dieu des vases utiles qui sont prêts pour toute bonne œuvre par suite de la préparation de notre volonté libre ».

En un autre passage [3], le même saint docteur demande comme un homme pouvait se délivrer de la servitude du démon à laquelle il était soumis dès le premier temps de son existence par suite du péché d'Adam. L'homme ne peut se racheter lui-même, répond-il, un homme ne peut pas en sauver un autre, car tous les hommes sont pécheurs devant Dieu. Le Sauveur doit être plus parfait et plus puissant que celui qui est à sauver et qui languit dans la captivité. Et où l'homme prendrait-il le prix de son rachat ? Il n'a été donné à Dieu qu'une rançon qui puisse suffire au rachat de tous les hommes ? C'est le sang précieux et sacré de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Celui-ci n'avait pas besoin

1. V. ces passages chez *Petau*. De inc. XIV, 6. *Ephraemi* Sermo adv. haeret. Opp. ed. Rom. graece et lat. II (1732 sqq.), 266 : Non perdidit sigillum natura Virginis Christo concepto : et ob id neque eo genito reserata est, ut partum in lucem ederet. Neque vero rupta est, dum gigneret ; nam neque rupta erat, dum conciperet... Christus sine dolore genitus est : quoniam et sine corruptione fuerat conceptus.

2. De Spir. s. VIII, 18.

3. Hom. in Ps. 48, c. 4 : Ἀλλ' εὑρέθη ἓν ὁμοῦ πάντων ἀνθρώπων ἀντάξιον, ὃ ἐδόθη εἰς τιμὴν λυτρώσεως τῆς ψυχῆς ἡμῶν, τὸ ἅγιον καὶ πολυτίμητον αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

d'être racheté, parce qu'il était Dieu et homme tout ensemble et ne connaissait pas le péché. Ici la mort du Seigneur est considérée en Dieu comme un sacrifice et certes comme un sacrifice représentatif ou comme une rançon (ἀντάλλαγμα)[1] pour tous, rançon qui a détruit le péché et réalisé notre délivrance de la servitude du démon. Mais saint Basile ne nous laisse pas ignorer à qui le Sauveur a payé cette rançon et à qui il a offert cette victoire. En Dieu il a opéré la réconciliation de tous et c'est pour cela que c'est à lui-même que la rançon a été payée pour que la domination de notre méchant ennemi fût détruite.

Mais dans le texte il est fait mention d'une conception particulière de la rançon qui fut payée au démon pour qu'il abandonnât les hommes qu'il tenait enchaînés. Cette conception qui apparaît pour la première fois dans Origène reparaît chez saint Basile. Dans l'homélie citée il rappelle aux hommes mondains qui placent leur espérance en leurs propres forces et en leurs richesses que le méchant ennemi a obtenu pour leurs âmes un bon prix contre lequel il a renoncé à sa damnation [2]. Si nous y regardons de plus près, cette conception se présente, au moins chez saint Basile, comme une figure. Car l'empire du démon ne lui avait été abandonné par Dieu que pour quelque temps.

C'est donc à Dieu que la rançon devait être aussi payée afin qu'il pût retirer et briser le titre de la dette qui avait pour ainsi dire mis l'ennemi en possession. Aussi est-il dit expressément, à l'endroit cité, que l'homme ne pouvait pas même offrir à Dieu un sacrifice d'expiation pour ses propres péchés, à moins forte raison pour les autres [3], et encore que l'homme tombé dans la servitude n'avait pas le pouvoir de réconcilier Dieu avec un pécheur puisqu'il était pécheur

1. *Basil.* **Hom. in Ps. 48, c. 8.**

2. Ibid. c. 3 : *Λύτρων ὑμῖν χρεία πρὸς τὸ εἰς τὴν ἐλευθερίαν ἐξαιρεθῆναι, ἣν ἀφῃρέθητε νικηθέντες τῇ βίᾳ τοῦ διαβόλου, ὃς ὑποχειρίους ὑμᾶς λαβὼν, οὐ πρότερον τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος ἀφίησι, πρὶν ἄν τινι λύτρῳ ἀξιολόγῳ πεισθεὶς ἀνταλλάξασθαι ὑμᾶς ἕληται.*

3. Ibid. : *Ὅς γε οὐδὲ περὶ τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων οἷός τέ ἐστι ἐξίλασμα δοῦναι τῷ θεῷ· πῶς οὖν ἰσχύσει τοῦτο ὑπὲρ ἑτέρου πρᾶξαι.*

lui-même [1]. D'autre part il est dit que l'Homme-Dieu n'avait pas simplement offert une victime étrangère ou son propre corps, mais lui-même, à son Père céleste comme victime pour nos péchés et c'est pour cela qu'il est appelé dans la sainte Ecriture l'Agneau de Dieu [2].

On ne peut contester que l'influence d'Origène sur la théorie de la rançon, telle qu'elle se manifeste dans cette étrange conception d'une rançon payée au diable, ne se retrouve d'une façon frappante chez saint Grégoire de Nysse. L'Homme-Dieu a dû s'offrir lui-même comme rançon au démon qui, grâce à la chute d'Adam et aux péchés de ses descendants, avait étendu sa domination sur le genre humain.

Pour n'inspirer aucune crainte au démon le Sauveur ne lui avait pas laissé voir directement sa nature humaine, mais il l'avait voilée sous les enveloppes de la chair. Par les miracles qu'il accomplissait et par sa puissance qu'il montrait partout en face de la nature extérieure visible et du genre humain, il avait éveillé chez le démon le désir de chercher à étendre sa domination sur lui aussi. « Comme donc le méchant ennemi avait remarqué en lui une aussi grande puissance, il s'aperçut que ce qui lui était offert en échange valait plus que ce qu'il possédait. Aussi l'accepta-t-il à la place de ceux qu'il tenait dans les chaînes de la mort. Il eût été impossible pour lui de contempler la face de Dieu sans voile, s'il n'avait pas aperçu déjà en lui une partie de cette chair qu'il avait déjà, grâce au péché, placée sous sa domination. C'est pourquoi la divinité se couvrit de chair afin que le démon ne craignît point, en présence d'un être qui lui semblait un homme ordinaire et de sa connaissance, de s'approcher de cette grande puissance, mais qu'au contraire, dans la perception de cette puissance qui, par les miracles, brillait d'une gloire toujours de plus en plus grande, il considérât cette apparition qui s'opposait à lui

1. Ibid.

2. Hom. in Ps. 28, 5 : Ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ διδοὺς ζωὴν τῷ κοσμῳ, ὅταν μὲν προσφέρῃ θυσίαν καὶ προσφορὰν ἑαυτὸν τῷ θεῷ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, καὶ ἀμνὸς ὀνομαζεται τοῦ θεοῦ καὶ προβατον.

bien plus comme désirable que comme redoutable[1]. » La nature humaine dans la conception de saint Grégoire de Nysse, comme il le dit dans le chapitre suivant, était aussi l'amorce avec laquelle l'hameçon, c'est-à-dire la divinité, était avalé tout à la fois.

Saint Grégoire de Nazianze combat cette conception, comme étant de nature, si on la prenait au pied de la lettre, à mettre Dieu lui-même vis-à-vis du démon en une situation tout à fait indigne de lui. « A mon avis, dit-il[2], le fait et la doctrine méritent, quoiqu'ils soient négligés par plusieurs, un sévère examen. Pour qui et pour l'amour de qui le sang précieux de Dieu, notre grand-prêtre et notre victime, a-t-il été versé ? Nous étions en effet tenus prisonniers comme des gens qui avaient été vendus au péché, et qui avaient reçu la concupiscence sensible pour le péché. Si donc la rançon n'a été payée qu'à celui qui nous tenait prisonniers, je demande à qui a-t-elle été payée et pourquoi ? Est-ce au diable ? O quelle pensée déshonorante ! Le voleur recevoir une rançon non seulement de Dieu, mais Dieu lui-même pour prix de rachat, et de plus toucher ainsi pour sa tyrannie un salaire si exagéré pour lequel il nous épargnerait ! Mais si la rançon a été payée au Père, une question se pose : comment cela s'est-il fait ? Car nous n'étions pas ses captifs. En outre, comment peut-on se figurer que le Père a pris plaisir au sang de son Fils, lui qui n'a pas même accepté Isaac que lui offrait son père, mais s'est contenté d'un bélier offert à sa place ? Il est donc manifeste que le Père a agréé la victime, non parce qu'il l'avait exigée ou parce qu'il en avait besoin, mais à cause de l'économie du salut, parce que l'homme devait être sanctifié par la nature humaine que Dieu avait prise. »

La satisfaction offerte par le Sauveur n'est donc considérée à bon droit que comme une satisfaction accomplie devant le Père céleste, comme un véritable sacrifice d'expiation, et

1. *Greg. Nyss.* Orat. cat. c. 23 (*Migne* XLV, 61 sq.).
2. *Greg. Naz.* Orat. 45, 22.

ce caractère représentatif du sacrifice est mis partout dans la lumière qui lui convient : « De même que pour mon salut il a été appelé malédiction (Gal. III, 13), parce qu'il m'a débarrassé de la malédiction qui pesait sur moi et du péché (Cor. VII, 21), parce qu'il efface les péchés du monde, et de même qu'il est devenu pour le premier Adam un nouvel Adam (I Cor. XV, 45), de même il a pris sur lui mon endurcissement et mon indocilité, comme étant la tête de tout le corps [1] ». On lit encore chez lui que le Christ le Seigneur a pris nos péchés et les a attachés avec lui sur la croix et les a ainsi tués [2], ou bien il enseigne d'une manière mystique que quelques gouttes de sang ont renouvelé le monde entier et sont devenues pour le genre humain ce qu'est la sève du figuier pour le lait qui coule ; elles ont groupé et uni intimement les hommes [3]. Comme l'Apôtre dans son Epître aux Romains et à plusieurs reprises ailleurs, oppose à la chute dans le Paradis terrestre, la rédemption par le Christ ; ainsi fait saint Grégoire de Nazianze. De même que le péché d'Adam n'a pas tourné seulement à son désavantage mais a eu pour conséquence l'esclavage du genre humain tout entier, de même la victoire de l'homme Dieu a rejailli en bénédiction sur toute l'espèce et a anéanti l'entreprise du démon. « La lumière brille, dit-il [4], sur les ténèbres, c'est-à-dire sur cette vie et sur la chair ; mais les ténèbres la persécutent et ne l'acceptent point ; c'est là, je pense, la puissance de l'ennemi qui dans son imprudence s'attaque à l'Adam visible, mais qui dès qu'il se tourne contre Dieu est vaincu, afin que nous puissions arriver à la lumière quand les ténèbres auront été chassées ».

Saint Grégoire de Nysse nous représente pareillement ailleurs les effets de la rédemption par ce fait que le Christ par sa souffrance et sa mort a enlevé la malédiction de dessus les hommes, les a unis à Dieu et a fait d'eux des enfants de Dieu et des citoyens du ciel [5].

1. *Greg. Naz.* Orat. 30, 5. Cf. 37, 1. — 2. Orat. 4, 78. — 3. Orat. 45, 39. — 4. Orat. 39, 2. — 5. *Greg. Nyss.* C. Eun. XII (*Migne.* XLV, 889). In resurr. Christ. orat. 1. (*Migne.* XLVI, 605.).

§ 36

La Christologie de saint Augustin

Le caractère particulier de la théologie de saint Augustin; sa haute supériorité, la vaste et complète méditation du dogme qui nous occupe ; sa conception profonde et élevée de ce dogme et de ses rapports avec les autres vérités de la foi et de la raison se retrouvent dans sa Christologie. L'exposé qu'il en fait est si exact qu'il ne défend pas seulement le dogme contre les hérésies antérieures, il combat même à l'avance, pour ainsi dire, les opinions hérétiques des temps postérieurs.

1. Le Christ a en propre un véritable corps humain qu'il n'a pas emporté du ciel[1], mais que le Saint-Esprit a formé dans le sein de la vierge Marie. Quelques Gnostiques voulaient comparer le corps du Seigneur à la colombe sous la forme de laquelle le Saint-Esprit dans le baptême était descendu sur le Seigneur, ils ajoutaient en même temps que la colombe n'était pas réelle mais avait paru l'être, aux yeux de tous les assistants et notamment de saint Jean. Ainsi le Seigneur avait pris partout où il l'avait voulu la forme d'un corps humain. Mais, réplique saint Augustin, Dieu nous aurait ainsi trompés et il ne mériterait en général aucune créance. Et même s'il est extrêmement vraisemblable que cette colombe était une colombe réelle et non seulement une illusion des sens ; encore moins peut-on douter que le corps du Seigneur ait été véritable et consubstantiel au nôtre, car il voulait racheter tout le genre humain, le masculin comme le féminin ; donc il prit la nature humaine et choisit dans le sexe féminin une vierge pour en faire sa mère[1]. Parce que la mort nous était venue par une femme,

1. *Aug.* De agone christiano c. 22, § 24 : Dominus autem Jesus Christus, qui venerat ad homines liberandos, in quibus et mares et feminae pertinent ad salutem, nec mares fastidivit, qui marem suscepit, nec feminas, qui de femina natus est. Cf. C. Faust. XXVI, 7. Sermo 190, 2.

la vie devait naître aussi par une femme et comme le démon avait été vainqueur du sexe masculin comme du sexe féminin, il devait lui aussi être vaincu par les deux [1].

2. Le corps du Christ a été introduit surnaturellement et miraculeusement dans le genre humain, par l'opération du Saint-Esprit qui le couvrait de son ombre et par la conception de la très sainte Vierge. Comme un Arien voulait enseigner que ce n'est pas le Saint-Esprit qui a créé le corps du Christ qui est devenu la vie du monde dans l'Eucharistie, mais que c'est le Fils lui-même qui a exécuté cet ouvrage dans la création, et que le Saint-Esprit aurait uniquement « préparé le sein de la sainte Vierge », saint Augustin se bornait, d'après les paroles de l'Ecriture (Matth. I, 18; Luc I, 34) à soutenir que le Saint-Esprit était créateur du corps du Christ, sans exclure le Fils de cet ouvrage; car il voyait que l'intention des Ariens ne visait qu'à exclure le Saint-Esprit de l'œuvre créatrice et à le subordonner au Fils de Dieu [2]. Saint Augustin dit ailleurs que la création du corps humain de Jésus fut l'œuvre de la Trinité divine; mais qu'elle est particulièrement attribuée au Saint-Esprit, sans que pour cela celui-ci puisse être appelé le Père du Seigneur pour sa nature humaine; et cependant la Vierge Marie était vraiment la mère du Seigneur [3]. Au reste, le Seigneur a été conçu par une vierge sans aucune concupiscence charnelle et pour cela il est resté indemne de tout péché dès le premier instant [4], il a été conçu par la sainte Vierge au moyen d'un acte de foi [5]. Cependant le corps du Seigneur n'a

1. Ibid. : Huc accedit magnum sacramentum, ut, quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur : ut de utraque natura, id est feminina et masculina, victus diabolus cruciaretur, quoniam de ambarum subversione laetabatur; cui parum fuerat ad poenam, si ambae naturae in nobis liberarentur, nisi etiam per ambas liberaremur. Cette idée contient sa pleine vérité dans la supposition de la conception immaculée de Marie.

2. Contra Max. Arianum II, c. 17, § 2. — 3. Enchir, c. 37, § 11.

4. Ibid. c. 41. § 13 : Nulla igitur voluptate carnalis concupiscentiae seminatus sive conceptus, et ideo nullum peccatum originaliter trahens.

5. *Aug.* Enchir. c. 34, § 10 : Nam nihil naturae humanae in illa susceptione fas est dicere defuisse; sed naturae ab omni peccati nexu omni modo

pas été simplement créé de rien ni même formé comme le corps d'Adam, il a été tiré du sein de la Vierge Marie[1].

3. La naissance virginale du Seigneur ou l'*uterus clausus* est enseignée à diverses reprises par saint Augustin comme une vérité de foi ; car celui qui a choisi la Vierge très pure, sa mère, n'a point dû lui enlever le signe de sa virginité, l'*uterus clausus*, ni dans sa conception, ni dans sa naissance. La virginité, dans le sens le plus parfait du mot, implique toujours en soi un avantage corporel et elle est plus parfaite que la fécondité dans le mariage, quoique même celui-ci soit un bien qui provient de Dieu[2]. L'intégrité ne devait pas être détruite même par une naissance dans ce sein maternel où la vérité divine avait habité. Et s'il y a là une exception à la règle, elle est aussi possible à Dieu que le fait du Seigneur qui, après sa résurrection, traversait avec son corps des portes fermées[3]. Aussi la Vierge Marie reste même par l'intégrité de son corps l'idéal des vierges chrétiennes. Mais à cette intégrité elle unissait la maternité et même sa plus haute dignité, à savoir la maternité divine[4]. Elle est donc même devenue le plus beau modèle et l'idéal des mères chrétiennes.

4. Avec un véritable corps le Seigneur a pris aussi toutes les souffrances et toutes les faiblesses qui sont attachées au corps de l'homme depuis le péché. Sans doute, il ne s'agi-

liberae : non qualis de utroque sexu nascitur per concupiscentiam carnis cum obligatione delicti, cujus reatus regeneratione diluitur ; sed qualem de virgine nasci oportebat, quem *fides matris*, non libido conceperat. Cf. Enarr. in Ps. 67, § 21. Sermo 215, 4.

1. C. Faust, XXVI, 7.

2. Sermo 186, 1 : Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo foeta virgo perpetua. Cf. Sermo 188, 4 ; 189, 2 ; 192, 2. — 3. Sermo 191, 2.

4. Ibid. 215, 3 : Quis enim digne aestimare potest Deum propter homines nasci voluisse, sine virili semine virginem concepisse, sine corruptione peperisse, et post partum in integritate permansisse ? Dominus enim noster J. Chr. uterum virginis dignatus intravit, membra feminae immaculatus implevit, matrem sine corruptione foetavit, a se ipso formatus exivit, atque integra genitricis viscera reservavit ; ut eam de qua nasci dignatus est, et matris honore perfunderet et virginis sanctitate. Cf. De Trin. VIII, 5, 7. D'autres Pères s'expriment tout aussi clairement sur l'*uterus clausus*, par. ex. saint Chrysologue († vers 450) Sermo 142.

tait pas en lui de désirs irréguliers, comme le fait souvent remarquer saint Augustin contre les Pélagiens ; sans doute son corps n'était pas la chair de péché (*caro peccati*), mais seulement l'image du péché (*similitudo peccati*), et quant aux autres punitions du péché qui tiennent à sa nature humano-divine, il les a prises en vérité. Sa chair était donc ainsi en réalité mortelle, et s'il n'a pas mérité aussi la mort, s'il n'a pas dû nécessairement mourir comme nous par suite de sa participation au péché de la race, il a cependant librement pris la mort avec la mortalité, tout au commencement dans l'Incarnation ; son corps aurait dû être livré à la mort s'il avait laissé à la nature son libre cours[1]. Par là la passibilité du corps du Christ est implicitement exprimée de la façon la plus claire, tandis qu'elle était mal comprise par quelques Pères, notamment par Clément d'Alexandrie. Sans doute le Seigneur aurait pu venir à nous dans un corps immortel et cela aurait même pu, par certains côtés, être plus convenable à sa nature divine, mais il voulait nous sauver par son abaissement, et il est descendu dans notre chair mortelle pour devenir en tout semblable à nous et nous élever de ce royaume de la mort au royaume de l'immortalité[2]. En un certain sens le Seigneur est donc devenu pour nous péché (II Cor. V, 21), lorsqu'il a pris sur lui la punition méritée par nos péchés et qu'il est devenu la victime de nos péchés[3].

5. Relativement à l'âme de Jésus, saint Augustin rejette l'erreur des Ariens comme celle des Apollinaristes, et celle-ci dans l'un et l'autre sens ; soit qu'on nie totalement l'âme humaine, dans la personne de Jésus ou seulement ses facultés intellectuelles supérieures en tant que *mens*

1. *Aug*. De pecc. mer. et rem. II, 29, 48 : Sed quia in eo erat similitudo carnis peccati: mutationes aetatum perpeti voluit ab ipsa exorsus infantia, ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi juvenis fuisset occisus. Quam tamen mors in carne peccati inobedientiae debita redditur, in similitudinem autem carnis peccati obedientiae voluntate suscepta est.

2. Ep. 205, 11. Cf. Ep. 164, 19. — 3. Sermo 155, n. 8.

humana ou *anima rationalis*. Le Logos a bien pris une nature humaine complète, il a été le véritable Fils de Dieu et même véritable fils de l'homme et homme parfait (*perfectus homo*)[1]. L'âme supérieure raisonnable est pour saint Augustin aussi le trait d'union intermédiaire entre le Logos et le corps humain qui dans l'Incarnation a été élevé exclusivement dans le but de marquer l'abaissement du Logos jusqu'à la chair[2]. Il est seulement étonnant que saint Augustin ne se soit pas occupé de plus près de la division de l'âme humaine en deux substances que supposaient les Apollinaristes ; il y a là une dichotomie à combattre, alors qu'il reconnaît partout la vraie dichotomie et qu'il parle toujours de l'âme et du corps comme des deux éléments constitutifs de la nature humaine[3]. Mais dès qu'il pensait pouvoir présenter l'opinion traducianiste comme conciliable avec les paroles de la sainte Ecriture il y avait une question qu'il ne pouvait éviter : à savoir comment l'âme humaine de Jésus avait passé par traduction de l'âme d'Adam dans celle du Christ notre Seigneur, ou si une exception avait eu lieu ici, le Logos s'étant créé une âme de rien. Il ne prétend pas décider cette question en toute certitude dogmatique, quoique il soit sûr que si le Seigneur a

1. Ep. 187, 4 : Non utique sicut quidam haeretici Verbum Dei et carnem, hoc est sine anima humana, ut Verbum esset carni pro anima : vel Verbum Dei et animam et carnem, sed sine *mente humana*, ut Verbum Dei esset animae pro mente humana... Profecto cum dicis hominem perfectum, totam illic naturam humanam vis intelligi. Non est autem homo perfectus, si vel anima carni, vel anima ipsi mens humana defuerit. Cf. Sermo, 67, 7.

2. Ep. 140, 12 : Neque enim homo Christus, ut Apollinaristae haeretici putaverunt, aut non habuit animam, aut non habuit rationalem : sed more suo scriptura ut Christi humilitatem magis ostenderet, ne carnis nomen quasi indignum aliquid refugisse videretur, carnem pro homine posuit.

3. Sermo 67, 7 : Suscepit animam, suscepit corpus, suscepit plenum hominem. Cf. Enarr. II, in Ps. 29, 2 : Homo enim videtis unde constat : ex anima et corpore. Sed ipsa anima humana habet aliquid, quod non habent animae pecorum. Nam et pecora animam habent etc. Ici saint Augustin attribue une « anima » même aux animaux ; mais il ne parle pas de deux âmes chez l'homme : il dit seulement que l'homme en tant qu'image de Dieu n'a pas une âme comme les animaux, mais une « anima rationalis ».

reçu une âme d'Adam par propagation (*ex traduce*), il l'a purifiée du péché au moment même où il la prenait[1]. En un autre endroit il se décide pour l'opinion qui veut que, alors même qu'on pourrait admettre le traducianisme pour les autres âmes des hommes, il fallait néanmoins faire une exception pour le Seigneur[2].

Avec l'âme humaine le Seigneur a pris aussi la disposition et l'aptitude pour toutes les affections qui lui sont naturelles, comme par exemple la colère, la joie, la douleur, etc. Si donc la sainte Ecriture nous parle souvent de ces affections humaines dans la vie du Seigneur, nous n'avons pas à y voir, comme les Manichéens, des affections simulées, mais vraiment humaines, avec cette seule différence que ces affections ne sont pas fatales chez le Seigneur, mais sous la dépendance de sa volonté libre. De même qu'il est devenu homme, qu'il est né, qu'il a été nourri parce qu'il l'a voulu, de même toutes ces diverses affections ont été toujours voulues, elles ne se sont pas imposées avec une force nécessitante ; elles ont été librement voulues pour notre instruction[3]. Ce que saint Augustin entend sous cette instruction (*magisterii voluntas*) il nous l'explique lui-même quand il expose en détail comment le Sauveur a voulu nous montrer en prenant les souffrances et les affections, que tout cela n'est

1. *Aug.* 165, 19. Certes, cette purification, supposée en tant qu'accomplie par celui-là même qui prenait la chair, devait être toujours distinguée de celle que suppose le dogme de l'Immaculée Conception de Marie en tant qu'elle lui a été donnée en partage, car celle-ci est une préservation d'un péché qui retombait sur elle ; cependant ici comme plus haut (§ 12), on voit, dans l'interprétation que les Pères ont donnée de différents passages de la Bible, la façon générale d'envisager et de comprendre un dogme se formulait dans des principes qui trouvaient leur application sur un autre terrain et ici chez la très sainte Vierge.

2. De Gen. X, 18, 33. V. *Hist. des dogmes*, I. 2e éd., 338.

3. C. Faust. XXVI, 8 : Si dixit Evangelista : Dormivit Jesus ; si dixit : Esurivit, sitivit, contristatus est, exhilaratus est, et si qua talia, omnia vera sunt, quæ ita narrata sunt, ut non eum simulasse, sed plane fecisse vel exhibuisse conscripta sint, sane non necessitate conditionis, sed magisterii voluntate, et divina etiam potestate. Nam homo plerumque etsi nolit, irascitur ; etsi nolit, contristatur ; etsi nolit, dormit ; etsi nolit, esurit ac sitit : ille autem omnia ista, quia voluit.

rien de mauvais, mais devait être utilisé par chacun[1] comme moyen en vue de la perfection. Les paroles que le Seigneur prononce du haut de la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » sont aussi prononcées, pour ainsi parler, comme sortant de notre bouche ou de la bouche des membres de Jésus, tout comme il a pris les souffrances à cause d'eux pour leur montrer qu'ils n'avaient pas à attendre de parfait bonheur pour récompense sur cette terre[2]. Saint Augustin ne peut trouver un abandon de Dieu chez notre Seigneur sur la croix, et il pense que parce qu'il s'est chargé des péchés du monde entier et a offert sa vie pour les pécheurs il a de même laissé échapper cet appel plaintif[3] en leur place.

Dans la mort du Christ s'est produite la séparation de l'âme et du corps humain, sans que le Logos se soit séparé de l'un ni de l'autre. Le corps du Seigneur avait été en même temps le vêtement sous lequel il avait caché sa divinité et son cadavre l'était resté même dans le tombeau, car il est dit, dans le symbole de la foi, du Christ ou du Logos fait homme : *Qui crucifixus, mortuus et sepultus.* Le corps du Seigneur était par conséquent, en raison de l'union hypostatique, adorable même dans le tombeau[4] ? Et le Logos resta uni tout aussi hypostatiquement à l'âme et il descendit réuni à elle dans le monde souterrain pour annoncer le salut à ceux qui étaient rassemblés dans le sein

1. Enarr. in Ps. 87, 3. — 2. Ep. 140, n. 13, 15.

3. *Aug.* Enarr. in Ps. 49, 5 : Unde enim illae voces, nisi ex nobis assumptae : Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti ? Quando autem Pater Filium dereliquit, aut Filius Patrem ? Nonne unus Deus, Filius et Pater ? Nonne verissimum : Ego et Pater unum sumus ? Unde ergo : Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti, nisi quia in carne infirmitatis agnoscebatur vox peccatoris ? Qui enim suscepit similitudinem carnis peccati, cur non susciperet similitudinem vocis peccati ? Cf. Enarr. in Ps. 21, 3 ; 53, 5 ; 58, 2.

4. Sermo 213, 3 ; Sola caro jacet, et tu dicis : Dominus noster ? Dico plane dico, quia vestem intueor et vestitum adoro. Caro illa illius vestimentum fuit ; quia cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo ; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, non formam Dei amittens.

d'Abraham. Sans doute dans les passages relatifs à ces questions, Augustin parle toujours d'une âme sans même mentionner la division apollinariste de l'âme, en âme raisonnable et en âme sensible (*spiritus*, *anima*), mais sur le lieu de ce monde souterrain, sur ce qu'y fit le Sauveur, il pose encore maintes questions qu'il ne sait résoudre avec précision.

Tout d'abord il se demande si les âmes sont après la mort transférées dans un lieu corporel (*locum corporalem*). Eu égard à la nature immatérielle de l'âme, il pense pouvoir répondre négativement à cette question, en toute certitude. Il s'arrêtait cependant sur ce fait que, dans le rêve, l'âme humaine pouvait éprouver joie et douleur à propos de choses simplement représentées et traverser des espaces par la pensée ou s'arrêter en un lieu préalablement représenté. Plusieurs auraient entrevu, même après lui, dans des visions, quelque chose des joies du ciel, des tourments de l'enfer, dans le lieu affecté aux damnés. Saint Augustin conclut de là que l'âme, même après la mort, gardait un mode d'existence au moins semblable à celui du corps, et qu'elle se trouvait dans un endroit corporel, ou dans le repos ou dans le bonheur ou dans les tourments. C'est dans un endroit pareil (*in locum corporali similem sive spiritalem)* que le Christ s'était rendu lors de sa descente aux enfers[1].

En ce qui concerne la seconde question, à savoir qu'est-ce que le Seigneur a fait dans le monde souterrain, il faudrait d'abord déterminer auprès de quelles âmes il s'était rendu dans ce monde souterrain. Tout d'abord le saint docteur

1. De Gen. ad litt. XII, 33, 62: Animam vero non esse corpoream non me putare, sed plane scire, audeo profiteri : tamen habere posse similitudinem corporis et corporalium omnino membrorum quisquis negat, potest negare animam esse, quae in somnis videt vel se ambulare, vel sedere, vel hac atque illac gressu aut etiam volatu ferri ac referri, quod sine quadam similitudine corporis non fit. Proinde si hanc similitudinem etiam apud inferos gerit, non corporalem, sed corpori similem ; ita etiam in locis videtur esse non corporalibus, sed corporalium similibus, sive in equie, sive in doloribu s.

pense que le mot *inferi* (ᾅδης) n'est employé que pour un lieu de douleurs, alors que le lieu du repos et de l'attente est appelé le *sinus Abrahae* (Luc XVI, 23), ou dans l'Ancien Testament le Schéol qui est séparé de l'Adès par un abîme. Le Christ a dû se rendre même dans ce lieu de tourments, dans l'Adès proprement dit, ou du moins dans ses dépendances, ou dans le vestibule de l'enfer et pendant trois jours librement, il a subi ses douleurs[1] dans la mesure où elles étaient compatibles avec la divinité, et il en a délivré plusieurs âmes[2]. Quelles ont été celles-là ? Augustin ne veut pas le déterminer[3]. En tous cas toutes n'ont pas été délivrées[4] ; mais quand il en vient a énumérer Adam, le père de tous, les Patriarches et les Prophètes, il se fait de nouveau l'objection que ceux-ci n'ont pas été dans l'Adès, mais dans le sein d'Abraham. Et à ceux-ci qu'est-ce que le Seigneur est venu apporter ? Saint Augustin ne sait pas le dire, quoiqu'il ne soit pas éloigné d'enseigner que ceux qui sont rassemblés dans le sein d'Abraham ont reçu la nouvelle du salut et de l'ouverture du ciel[5]. En particulier l'explication du passage du prince des Apôtres (I Ep. 4, sqq.) reste pour saint Augustin une énigme insoluble ; il ne voit pas, notamment, pourquoi ceux qui sont restés incrédules lors de la construction de l'arche sont donnés comme ceux à qui l'Evangile a été annoncé par le Seigneur lors de sa descente dans l'Adès, afin qu'ils vivent en esprit auprès de Dieu. Les difficultés que notre Docteur trouve ici, nous n'avons pas à les éclaircir une à une ; mais il est évident qu'il n'aurait pas trouvé cette explication si difficile s'il avait songé au rapport existant entre le déluge, l'arche et le baptême, et s'il avait supposé que ces incroyants avaient été à leurs derniers moments saisis par les flots et s'étaient réfugiés dans la foi et dans le repentir[6].

1. *Aug.* De Gen. ad litt. XII, 33, 63 : Et Christi quidem animam venisse usque ad ea loca, in quibus peccatores cruciantur, ut eos solveret a tormentis, quos esse solvendos occulta nobis sua justitia judicabat, non immerito creditur. — 2. De civ. Dei XVII, 11. — 3. Ep. 164, 4.

4. De haer. 79. Cette opinion de la délivrance de tous les damnés est considérée comme une hérésie. — 5. Ep. 187, 6. — 6. Cf. Ep. 164, 10 sqq.

Mais en général saint Augustin ne voit tant de difficultés et d'incertitudes dans ces questions relatives au monde souterrain, que parce qu'il ne distingue pas, en ce qui concerne l'Adès, le lieu réservé aux damnés à perpétuité de ceux dans lesquels sont simplement expiées des peines temporelles. S'il avait fait cette distinction, il aurait traité avec plus de sûreté la question de ceux qui avaient été délivrés et de ceux qui ne l'avaient pas été.

6. A côté de la dualité de nature, saint Augustin enseignait l'unité de personne dans le Christ[1] et il ne varie point dans l'emploi des termes correspondants de « nature » et de « personne » *(natura, persona[2])*. En celle-ci le Logos divin est le principe constitutif en tant que, dans la plénitude des temps, il a pris dans le sein de la Vierge une nature humaine[3]. Le Logos n'a de ce fait subi aucun changement : la divine Trinité n'a pas reçu un accroissement par le fait de la Trinité et le Logos n'a pas davantage perdu son éternelle personnalité ni éprouvé en elle une altération ; mais de même que par l'accession de la chair à l'âme, un homme se produit ; de même la nature humaine a éte prise par le Logos dans la plénitude des temps, et s'est unie à lui pour former un seul Christ[4]. « Par le fait que le Verbe est devenu chair, le Verbe n'est pas passé dans la chair par anéantissement, mais la chair a été ajoutée au Logos, afin qu'elle ne fût

1. Enarr. in Ps. 85, 4 : Neque enim, ut nonnulli dixerunt, caro sola erat et Verbum ; sed et caro et anima et Verbum : et totum hoc unus Filius Dei, unus Christus, unus Salvator.

2. *Aug.* Ep. 137, 9 : Nunc vero ita inter Deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulas utramque naturam, et solita sublimare insolitis et insolita solitis temperaret. Cf. Sermo 91, 3 ; 294, 9.

3. C. Maximinum Arianum I, c. 19 : Christus autem, qui humanam non ad horam sumpsit effigiem, in qua hominibus appareret, ac deinde illa species praeteriret, sed *in unitatem personae suae*, manente invisibili Dei forma, accepit visibilem hominis formam.

4. Ep. 140, 12 : Sicut enim non augetur numerus personarum, cum accedit caro animae, ut sit unus homo : sic non augetur numerus personarum, cum accedit homo Verbo, ut sit unus Christus. Legitur itaque : « Verbum caro factum est », ut intelligamus hujus personae singularitatem, non ut suspicemur in carnem mutatam divinitatem.

point anéantie, si bien que comme l'homme est âme et corps, le Christ est de même Dieu et homme. Celui qui est homme est aussi Dieu ; de même celui qui est Dieu est aussi homme, non par transformation de la nature, mais par unité de la personne. De même que le Fils est éternellement consubstantiel à son Père et provient toujours du Père, de même le Fils de l'homme n'a commencé à être que par la Vierge. Aussi à la divinité du Fils est venue s'adjoindre l'humanité et de là il n'est pas résulté une quaternité de personnes, mais la trinité a subsisté seule[1]. L'Incarnation n'a donc pas produit ainsi un changement dans la personnalité du Fils de Dieu, ni même dans son mode d'existence, car il est, en tant que Fils de Dieu, avant et après, partout présent et toujours participant à toutes les qualités et manifestations de Dieu[2].

L'union de Dieu et l'homme dans le Christ sont souvent comparés par saint Augustin, comme nous l'avons vu, à l'unité du corps et de l'âme en l'homme ; mais l'union n'est pas tout à fait la même dans l'un que dans l'autre cas. Les deux natures ne sont pas en effet unies dans le Christ de manière à former une substance comme le corps et l'âme, en tant que matière et forme constituent une seule substance, la substance humaine, et on ne peut pas davantage parler chez l'Homme-Dieu de deux éléments de sa personne, ou appeler Dieu une partie de l'Homme-Dieu. Le Christ était tout Dieu et tout homme[3]. Que dans la personne du Seigneur, en tant que nature divine et humaine, il fallût admettre deux subs-

1. Sermo 186, 1.

2. Ibid. n. 2 : Confitendum est igitur, eum qui Filius Dei erat, ut de virgine Maria nasceretur, assumpta forma servi filium hominis factum, quod erat manentem, quod non erat assumentem : esse incipientem quo minor est Patre, et semper manentem in eo quod unum sunt ipse et Pater.

3. Sermo 292, 7: In hac tanta distantia cum veniendum esset ad Deum, qua venturi eramus ? Ipse Deus, Deus manet ; accedit homo Deo et fit una persona, ut sit non semi-deus, quasi parte Dei Deus, et parte hominis homo ; sed totus Deus et totus homo.

tances, saint Augustin le répète aussi à diverses reprises[1].

Cette intime union entre la nature divine et la nature humaine en une personne a eu lieu au premier moment de la conception. L'homme Jésus n'a pas existé un moment à lui seul, mais dans le moment même où la nature humaine fut créée elle fut prise par le Logos, si bien que toute la vie humaine fut absorbée dans la vie divine dès le premier moment de l'existence de Jésus[2]. Les Pélagiens avaient même été plus loin que l'erreur ici indiquée, en soutenant que l'homme Jésus avait mérité cette union extraordinaire avec le Logos par sa vertu et par son effort moral. Contre eux aussi saint Augustin fait remarquer que cette union hypostatique était devenue telle par la grâce, pour le genre humain comme pour la nature humaine ; et il ne pouvait être donc ici question de mérites, puisque le Logos avait pris la nature humaine dès sa création[3]. Il allègue même souvent ce fait de l'union hypostatique, comme une preuve de la prédestination par la grâce en général quoique l'analogie ne soit pas complète et que ce très haut degré d'union avec Dieu tel qu'il fut réalisé dans l'union apostolique n'ait été atteint par personne autre. Pareillement saint Augustin repousse l'hérésie de Nestorius et de Pélage et même l'erreur postérieure des Monophysites qui admettaient une transformation de la nature humaine dans la divine ou un mélange des deux en une nouvelle nature humano-divine[4].

1. *Aug.* In Joan, Tract. 78, 3 : Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam scilicet qua aequalis est patri, humanam qua major est Pater. Utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus ; ne sit quaternitas, non Trinitas Deus. Sicut enim unus est homo *anima rationalis et caro,* sic unus est Christus Deus et homo : ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis et caro. Cf. C. Sermonem Arianorum c. 9. Sermo 130, 3: In Christo duae sunt quidem substantiae, Deus et homo : sed una persona.

2. Op. Imp. c. Jul. 1, 138 : Quod ipse homo numquam ita fuit homo, ut non esset unigenitus Dei Filius, propter unigenitum Verbum. Cf. Coll. cum Maximino c. 8. — 3. Sermo 174, 2.

4. De trin. 1, 7, 14: Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est ; nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas ; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura

Par suite de cette union hypostatique il y a eu entre les deux natures une compénétration telle que non seulement les qualités et les actions de chacune d'elles en particulier peuvent être attribuées au Christ ou à une seule personne, mais que même les attributs et les noms de l'une peuvent être transportés à l'autre et au sens concret, comme s'exprimera plus tard la théologie, non au sens abstrait, c'est-à-dire qu'on ne peut pas transporter les attributs de la nature humaine à Dieu tout simplement sans avoir égard à l'Incarnation ou à l'Homme-Dieu, mais seulement à Dieu qui est devenu homme [1].

C'est pourquoi le Christ doit être appelé aussi le Fils de Dieu et on ne peut même pas le nommer à cause de sa nature humaine Fils adoptif de Dieu. Ce serait supposer que, en ant que Fils de Dieu, il a eu antérieurement une existence distincte et qu'il a été adopté par accident. Si on l'appelait Fils adoptif à cause de ce qu'il y a de divin en lui on tomberait dans l'erreur des Ariens [2].

7. De l'union hypostatique résultait, il va sans dire, pour la nature humaine du Christ, une surabondance de grâce, une extraordinaire collation d'avantages surnaturels. Ces choses il ne les laissa point paraître pendant sa vie terrestre ; il voulait ainsi cacher autant que possible sa divinité et tous les avantages spirituels qui avaient été départis à sa nature humaine pour nous enseigner l'humilité et l'amour

1. *Aug.* Coll. cum Max. Arianorum Ep. c. 8 : Ac per hoc propter istam unitatem personae in utraque natura intelligendam, et Filius hominis dicitur descendisse de caelis, quamvis sit ex ea quae in terra fuerat virgine assumptus ; et Filius Dei dicitur crucifixus et sepultus, quamvis haec non in divinitate ipsa qua est Unigenitus Patri coaeternus, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. — Hanc unitatem personae Christi Jesu Domini nostri, sic ex natura utraque constantem, divina scilicet atque humana, ut quaelibet earum vocabulum etiam alteri impertiat, et divina humanae, et humana divinae, beatus ostendit Apostolus. Cf. Max. Arianum II, n. 3. De trin. I, n. 28.

2. Sermo 183, 5 : Filium enim quaerimus natura, non gratia, Filium unicum, unigenitum, non adoptatum. — C. Secund. Manich. c. 5 : Lege itaque Scripturas, nusquam invenies de Christo dictum, quod adoptione sit filius Dei.

de la vie cachée en Dieu et pouvoir mener une vie d'expiation en subissant la peine temporelle. Mais nous devons nous figurer sa nature spirituelle, comme ayant été grandement perfectionnée par suite de la pénétration du Logos dans son âme sans qu'il se fût produit une transformation quelconque. Dans sa nature humaine le Christ n'était pas exempt des affections naturelles, mais bien de tous les défauts et imperfections qui ne pouvaient convenir à l'Homme-Dieu. Son âme était affranchie de toute ignorance dès le premier moment de sa conception, et elle jouissait vraisemblablement déjà dans le sein de sa mère de l'usage de la plus haute liberté morale. Du moins saint Augustin semble le croire. « Cette ignorance, je ne voudrais en aucun cas l'admettre dans cet enfant dans lequel le Verbe s'est fait chair pour habiter parmi nous ; je ne voudrais pas d'avantage admettre dans l'enfant Jésus cette faiblesse de la volonté spirituelle que nous apercevons ailleurs dans les enfants [1] ». Il considère comme faiblesse de la volonté celle qui se montre en ce que les enfants sont pour la plupart guidés dans leurs actions par la sensibilité, et qu'ils doivent souvent être éloignés des actions défendues par la crainte sensible. Du reste le Logos a pris en même temps que la nature humaine une certaine faiblesse (*infirmitas*) non simplement celle qui est inhérente à la créature comme telle, mais même celle qui est spéciale à la nature humaine comme étant sensible par sa constitution. C'est de cette faiblesse que saint Augustin fait même dériver chez le Seigneur la nécessité de la prière qui, avant l'Incarnation, cela se comprend de soi, pouvait bien ne pas exister chez le Logos, mais a été prise en toute liberté lors de l'Incarnation. Il est diverses prières que le Seigneur, comme le pensait saint Augustin, nous l'avons vu à propos de la prière sur la croix, a faites au nom de ses membres ou de son Eglise en même temps qu'il prenait sur lui leurs besoins et leurs souffrances ; cependant il ne faut jamais songer à une prière simulée, et ce besoin de prier devait exister

1. De pecc. mer. et rem. II, 48. Cf. De divers. quaest. q. 65.

nécessairement pour l'Homme-Dieu. Telle est du moins la pensée de saint Augustin[1].

§ 37

Doctrine relative à l'œuvre du Sauveur

Nous avons déjà étudié à plusieurs reprises les principes fondamentaux de la sotériologie chez les principaux docteurs de l'Eglise. Il y aura toujours néanmoins un intérêt particulier à examiner d'une manière spéciale la conception de saint Augustin sur ces divers points de doctrine. Ici comme partout il se distingue par la profondeur et l'importance de sa doctrine.

1. En ce qui concerne le magistère de l'Homme-Dieu, saint Augustin a eu moins d'occasions de s'étendre. Il insiste cependant sur ce fait que nous avons besoin d'un maître divin et qu'aucun enseignement ne pouvait être donné en vue de notre salut avec plus de perfection que celui de l'Homme-Dieu. Il remarque que même Socrate et Platon, quoiqu'ils eussent connu quelques vérités sur Dieu, n'avaient pas éloigné le peuple du culte des idoles ni ne l'avaient attiré au culte du vrai Dieu. En outre, il ne suffisait pas de relever quelque individu, il fallait élever l'humanité au-dessus de la vie et des passions sensibles à des choses plus hautes et supra-sensibles ; il fallait enfin la divine autorité d'un maître[2] ; toutes choses qui nous ont été données dans le Christ seul. Le Christ est donc le vrai maître et certes le maître de l'humanité dont la chaire se dresse au ciel et dont l'école est son corps, c'est-à-dire l'Eglise[3]. De révéla-

1. *Aug.* Enarr. II, in Ps. 29, 1 : Sed quoniam paulo post dicit (Joannes) : Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis : habes majestatem ad quam ores, habes humanitatem quae pro te oret... Quid sunt homines ? Peccatores, impii, mortales. Inter illam Trinitatem et hominum infirmitatem et iniquitatem, mediator factus est homo, non iniquus, sed tamen *infirmus* ; ut ex eo, quod non iniquus, jungeret te Deo, ex eo, quod infirmus, propinquaret tibi. — 2. De vera rel. c. 3.

3. Tract. de disc. christ. c. 13, § 15 : Christus est qui docet : cathedram in caelo habet. — Schola ipsius in terra est et schola ipsius corpus ipsius est.

tion plus parfaite que celle qui nous a été départie dans le Christ nous ne pouvons pas en attendre, car il est la vérité même : il ne nous a pas cependant manifesté tout, par exemple ce dont la science ne servirait en rien à notre salut. Il savait très bien en sa qualité de maître excellent ce qu'il fallait nous révéler et ce qu'il fallait nous cacher[1]. C'est par là que dans un autre endroit saint Augustin pense pouvoir nous expliquer l'ignorance du Seigneur relative au dernier jour (Marc XIII, 32) ; elle tient à ce qu'il n'en a pas eu connaissance pour nous le communiquer ou à ce qu'il ne l'a pas su comme étant à notre place. En ce qui concerne les enseignements de Jésus sur notre devoir moral en particulier, il ne s'est pas contenté de nous l'enseigner par sa bouche divine, il l'a observé ; il nous a instruits par son exemple[2] et nous a inspiré la confiance de pouvoir être divinisés malgré notre faiblesse et nos péchés.

2. Saint Augustin revient plus souvent dans ses écrits sur le mérite satisfactoire du Christ et sur le rôle de notre Sauveur en tant que médecin de nos âmes : sans doute, il avoue que Dieu aurait pu nous sauver d'une autre manière[3], cependant la manière qu'il a adoptée dans son insondable sagesse et amour est telle que nous ne pouvons en imaginer une meilleure ni plus parfaite. Il nous a montré par l'Incarnation non seulement quelle place notre nature occupe dans les œuvres de Dieu : combien elle est aimée par lui, mais encore combien le péché pèse lourdement devant les yeux de Dieu et quel grave châtiment il mérite[4]. Par l'Incarnation, Dieu s'est rapproché de l'homme sensible et s'est manifesté à lui non seulement sous des dehors visibles, mais dans une nature humaine, à lui qui pouvait à

1. Enarr. in Ps. 36, § 1. — 2. *Aug*. De agone Chr. c. 11.

3. Ibid. c. 11. De trin. XIII, 16, 21. Si quelques Pères ont soutenu une nécessité de l'Incarnation, ils n'ont en vue qu'une nécessité morale qu'Augustin cherche également à démontrer.

4. De trin. XIII, 17, 22 : Discit quoque homo quam longe recesserit a Deo et quid illi valeat ad medicinalem dolorem, quando per talem mediatorem redit, qui hominibus et Deus divinitate subvenit et homo infirmitate convenit.

peine comprendre Dieu avec son esprit ; il nous a donné dans sa vie terrestre le plus éclatant exemple de vertu, alors que par son amour de la pauvreté, l'abnégation de soi, sa modestie, sa patience dans les souffrances et les douleurs, par son mépris de la mort il nous a montré ce que nous devions rechercher et ce que nous devions mépriser[1].

Rien de plus varié que les efforts accomplis par les Pères pour rendre intelligible à l'entendement humain l'idée du salut de tous les hommes par la mort du Seigneur. Saint Augustin cherche également à résoudre ce problème et il l'aborde dans son treizième livre « sur la Trinité ». Par son péché et sa chute dans le paradis terrestre, Adam est tombé avec toute sa postérité dans la servitude du malin esprit, et en même temps sous l'empire de la mort ; sans doute Dieu devait détruire cet empire, mais il ne voulait pas le faire par un simple acte d'autorité, il aurait par là fait tort à sa justice qui veut le châtiment du péché. Mais là où n'était aucun péché, là expirait l'empire de Satan. C'est ce qui arriva justement avec l'Homme-Dieu. Lorsque donc le démon s'attaqua à l'innocent et au pur et qu'il fit tuer le Seigneur il perdit par cette injustice sa domination universelle. Saint Augustin ne regarde pas le pouvoir du démon comme un pouvoir absolu auquel l'homme devait par le fait de son pouvoir être assujetti entièrement et sans réserve, mais comme un pouvoir qui avait été permis par Dieu conformément à sa justice. Dans cet empire accordé au démon, Dieu

1. De vera rel. c. 16, § 30 : Ita enim demonstravit carnalibus et non valentibus intueri mente veritatem, corporeisque sensibus deditis, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter sed hominibus in vero homine apparuit. § 31 : Satellites voluptatum divitias perniciose populi appetebant : pauper esse voluit. Hominibus et imperii inhiabant : rex fieri noluit. Carnales filios magnum bonum putabant : tale conjugium prolemque contempsit. Contumelias superbissime horrebant : omne genus contumeliarum sustinuit. Injurias intolerabiles esse arbitrabantur : quae major injuria quam justum innocentemque damnari ? Dolores corporis exsecrabantur : flagellatus atque cruciatus est. Mori metuebant : morte multatus est... § 32 : Tota itaque vita ejus in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. Cf. De trin. XIII, 17, 22.

n'avait point cédé son domaine souverain ; l'homme reçut encore beaucoup de dons naturels et resta soumis à l'obligation de la loi divine. Le diable lui-même n'est pas complètement indépendant de l'autorité de Dieu ; il porte encore en soi des preuves de la divine bonté[1] ; du moins il tient de Dieu son existence et elle lui est maintenue.

Mais si l'homme a été abandonné par Dieu selon les exigences de sa justice à l'empire du démon, il devait en être délivré non par le moyen de la force, mais par la justice, et c'est ce qui est arrivé par la mort volontaire de l'Homme-Dieu. Quand en effet le malin esprit eut abattu sous la domination de la mort même celui qui était tout à fait innocent, il perdit son pouvoir même sur tous ses débiteurs qui crurent en cet innocent. En effet par ses attaques contre l'innocence il provoqua la divine justice à la vengeance, si bien qu'il se vit enlever non seulement la domination qui lui avait été accordée sur les innocents, mais même sur tous les siens, c'est-à-dire sur tous ceux qui lui appartenaient par la foi. Cet innocent dut être à la fois Dieu et homme ; homme afin qu'il pût souffrir et mourir ; Dieu afin qu'il pût se vouer à la mort en toute liberté et non par contrainte[2]. C'est ainsi que grâce à la nature divine du Seigneur, sa satisfaction est devenue d'autant plus grande et plus précieuse ; le saint docteur ne l'élève pas cependant jusqu'à faire expressément de cette satisfaction une satis-

1. *Aug.* De trin. XII, 12, 16 : Modus autem iste quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi, tanquam hoc Deus fecerit, aut fieri jusserit : sed quod tantum permiserit, juste tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit. Nec ita sane Deus deseruit creaturam suam, ut non se illi exhiberet Deum creantem et vivificantem, et inter poenalia mala etiam bona malis multa praestantem. Non enim continuit in ira sua miserationes suas. Nec hominem a lege suae potestatis amisit, quando in diaboli potestate esse permisit : quia nec ipse diabolus a potestate omnipotentis alienus est, sicut neque a bonitate.

2. Ibid. XIII, 14, 18 : Nisi enim homo esset, non posset occidi ; nisi Deus esset, non crederetur noluisse quod potuit, sed non potuisse quod voluit. Ailleurs (Sermo 155, 7) on lit que le Christ nous a délivré de la mort que nous méritions (a debito) en subissant une mort imméritée *(indebitum)*.

faction infinie. Il était réservé à saint Anselme de développer la théorie satisfactoire jusqu'à ce degré. Mais que la dette du péché ait été éteinte et anéantie par la libre obéissance du Seigneur et surtout par son libre dévouement à la mort, c'est là ce qui se présente le plus clairement dans l'exposé de saint Augustin[1]. On voit en même temps comment le saint docteur devait faire ressortir non seulement la nécessité de la nature humaine dans le Christ, mais aussi son étroite connexion avec la race qu'il représentait pour ainsi dire, en sa qualité de nouvel Adam[2].

A ce sujet, saint Augustin montre à diverses reprises[3], comme nous l'avions déjà indiqué l'importance que la mort du Seigneur présente pour nous en tant que modèle moral supérieur. Grâce à cet exemple de vertu qui nous a été donné dans une nature consubstantielle à la nôtre, nous obtenons le courage et la confiance en Dieu pour essayer de puiser assez de puissance dans l'Incarnation pour pouvoir devenir, en dépit de notre nature humaine, participants par la grâce au titre d'enfant de Dieu, à l'immortalité et à la vie éternelle en Dieu, après que le Fils de Dieu était devenu un enfant des hommes et s'était uni avec le genre humain par des liens sans terme. Ainsi donc nous sommes assurés grâce à l'Incarnation, dans le sentiment de notre immortalité, dont la connaissance n'est plus inaccessible à la nature humaine, et nous sommes débarrassés de tous les doutes[4].

1. *Aug.* De trin. XII, 15, 19 : Tunc enim sanguis ille, quoniam ejus erat qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum, ut quia eos diabolus merito tenebat, quos peccati reos conditione mortis obstrinxit, hos per eum merito dimitteret, quem nullius peccati reum immerito poena mortis affecit. Hac justitia victus et hoc vinculo vinctus est fortis etc. Ibid. lib. IV, c. 13. Tract. in Joan. 119. C'est ainsi qu'il met la rédemption en dehors de la puissance du démon. De lib. arb. III, 10, § 31 dar. — 2. Ibid. § 23.

3. De fide et symb. c. 6; De divers. quaest. q. 25; De catech. rud. c. 4.

4. De trin. XIII, 9, 12; Si enim natura Dei filius propter filios hominum misericordia factus est hominis filius, hoc est enim : *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* hominibus : quanto est credibilius, natura filios hominis gratia Dei filios Dei fieri et habitare in Deo, in quo solo et de quo solo esse possunt beati participes immortalitatis ejus effecti; propter quod persuadendum Dei filius particeps nostrae mortalitatis effectus est ?

Sur les effets des mérites rédempteurs du Christ, saint Augustin semble d'après ce que nous venons de dire partager l'opinion qu'ils n'ont profité qu'à ceux qui ont cru dans le Christ et qui ainsi se sont approprié ses mérites. De là on ne peut pas cependant conclure, comme l'ont fait plusieurs[1], que dans l'opinion de saint Augustin le Christ n'était pas mort pour tous les hommes. Si cette proposition est donnée comme appartenant à la doctrine augustinienne de la prédestination, l'inexactitude de cette opinion doit être montrée avec précision en un autre endroit en relation avec la doctrine de la grâce. Sans doute, dans la doctrine de saint Augustin, la mort du Seigneur n'est efficacement profitable qu'à ceux qui par la foi entrent mystiquement en union avec lui. Mais les mérites de la rédemption par leur force intime et leur action virtuelle s'étendent à tous les hommes. C'est la faute de l'homme s'il ne s'approprie pas les mérites du Christ[2]. Quant à l'opinion d'Origène qui veut que le Christ soit mort aussi pour les anges, saint Augustin ne la partage pas, il admet seulement avec plusieurs autres Pères que la mort du Seigneur a profité aux anges en ce qu'elle a fait disparaître l'hostilité qui existait entre eux et les pécheurs de ce monde et d'autre part, elle a aussi comblé de nouveau avec les hommes rachetés et sanctifiés les vides faits dans l'assemblée des saints par la chute des anges[3].

Quand saint Augustin veut expliquer avec plus de précision comment le Seigneur a offert un sacrifice dans sa mort et ce qu'il a présenté comme victime, il le montre à propos des paroles de la sainte Ecriture (Jean x, 18) : J'ai le pouvoir de déposer mon âme et de la reprendre. *Ponere animam*, c'est pour lui mourir, c'est-à-dire *emittere animam*,

1. Gieseler, *Hist. des Dogmes*, p. 580.

2. *Aug.* Sermo 344, 4 : Sanguis Domini tui, si vis, datus est pro te : si nolueris esse, non est datus pro te... Hoc est magnum, quia semel dedit et pro omnibus dedit. Sanguis Christi volenti est salus, nolenti supplicium. Sermo 304, 2 : Pro omnibus passus est Christus. Cf. Sermo 152, 9; 292, 4.

3. *Aug.* Ench. c. 61, 62.

expirare. Dans la mort l'âme se sépare du corps ou le corps rend l'âme, mais ce n'est pas simplement le corps, mais la personne humaine chez l'âme, chez le Christ, c'est le corps qui reste uni au Logos même dans la mort où le Logos qui habite dans l'âme. Il rendit son âme en toute liberté parce que la loi de l'inévitable mort ne pesait pas sur lui[1]. Ainsi la divinité du Christ, comme son humanité, ont participé à son sacrifice[2], et l'Homme-Dieu était le sacrificateur et en même temps la victime, car il s'offrait lui-même[2]. En tant que le Christ est devenu la victime offerte pour les péchés du monde, il peut être appelé péché même par l'Apôtre (II Cor. V, 21), attendu qu'il a chargé sur ses épaules la dette du péché et qu'il a offert une satisfaction par son sacrifice de la croix[3].

3. En vertu de sa nature divine le Christ a droit au souverain domaine sur toute la création aussi bien sur la nature inconsciente que sur le monde des esprits et même sur les anges et les hommes[4]. En une certaine façon l'exercice de ce pouvoir royal est même associé à son rôle de Sauveur. Le Christ, en tant que roi de l'humanité rachetée, a même donné encore une nouvelle loi, ou plutôt il a prêché de nouveau celle qui avait été promulguée dans le paradis terrestre. C'est avec la puissance royale qu'il reviendra à la fin des temps pour juger les vivants et les morts. Et il ne reviendra pas seulement comme Dieu, mais comme Homme-Dieu pour la seconde fois, parce que le Père lui a donné en cette qualité la puissance judiciaire (Jean V, 27). Il cachera donc toujours sa divinité même dans son avènement et cela parce qu'il doit juger non seulement les bons, mais même les méchants qui ne doivent pas être admis à contempler Dieu[5]. Pour ceux qui se sont attachés au Christ ici-bas, cet avènement du Christ ne doit pas être un objet de terreur;

1. In Joa. Ev. c. 10. Tract. 47, 10 sqq.
2. Enarr. in Ps. 132, 7 : Quis est sacerdos nisi unus sacerdos, qui intravit in sancta sanctorum ? Quis est iste sacerdos, nisi qui fuit et victima et sacerdos ? nisi ille cum in mundo non inveniret mundum quod offerret, seipsum obtulit ? — 3. Sermo 152. — 4. De catech. rud. c. 20; Contra Secund. Man. c. 3. — 5. In Joa. Ev. c. 5. Tract. 19, 16.

il doit plutôt être un objet de désir pour nous car le Christ est en même temps notre intercesseur et la pleine union avec Dieu et la transfiguration en Dieu, qui nous seront départies à la fin des temps, doivent être sans cesse l'objet de nos aspirations et de nos espérances.

§ 38

Les Précurseurs du Nestorianisme : Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste

Le Nestorianisme est sorti de l'école d'Antioche à laquelle se rattache aussi l'Arianisme. Les deux hérésies ont été, en effet, accusées par les Pères orthodoxes d'avoir des relations de parenté avec l'erreur de Paul de Samosate ; les deux ont leur fondement dans l'étroite tendance intellectuelle qui prévalut dans l'exégèse Antiochienne ; les deux répondent à une conception étriquée du Christianisme. Et cependant le Nestorianisme est né de la lutte contre l'exégèse arienne et apollinariste, c'est-à-dire de la préoccupation d'expliquer en toute rigueur et à la lettre les expressions de la sainte Ecriture concernant la personne du Seigneur et relatives à sa divinité ou à son humanité.

Les Pères orthodoxes considèrent Diodore, originaire d'Antioche, comme le premier ancêtre du Nestorianisme ; ses écrits étaient, en effet, en grande estime chez les Nestoriens. Né à peu près au commencement du IVe siècle, il étudia à Athènes et à Antioche, puis prit part aux luttes contre l'Arianisme. Consacré en 378 évêque de Tarse par Mélèce, il assista au second concile œcuménique de Constantinople et se fit remarquer par quelques travaux exégétiques[1] dont il

1. *Soz.* H, VI, 2, *Socr.* VI, 3, parlent de lui comme d'un bon exégète. Un catalogue de ses écrits a été donné par Suidas (V. Angelo Mai. Bibl. nov. Patr. VI, 137, et Migne *P. Gr.* t. XXXIII contenant les écrits de saint Cyrille p. 1553) Photius en cite quelques-uns (cod 85, 223). Saint Basile (Ep. 136) et saint Jérôme (*De vir. ill.* c. 119) le vantent également comme un bon exégète qui a attribué la plus grande importance au sens littéral et se rattachait à Eusèbe d'Emèse.

ne nous reste que des fragments ; aussi a-t-on quelque peine à y retrouver ses idées christologiques. Il est visible cependant que les idées principales de Nestorius se trouvent déjà chez Diodore. Il admettait un parfait Fils de Dieu et parfait Fils de David [1], de sorte que le Fils de Dieu n'était pas devenu homme, mais avait seulement habité dans la descendance de David (κατωκηκέναι). Le Fils de Dieu ne doit pas être appelé le Fils de David, l'impassible être appelé le passible, l'incorporel le corporel ; l'homme né de Marie n'a reçu que par faveur le nom de Fils de Dieu [2] ; il n'y a pas à admettre deux naissances pour le Fils de Dieu, mais celui qui dans son être est engendré par le Père s'est préparé dans le sein de Marie un temple qui est né d'elle. Ce qui résulte de là concernant le titre de Mère de Dieu, nous n'avons pas besoin de l'exposer plus au long. Cependant les doctrines de Diodore ne durent pas tout d'abord provoquer grande attention. Il mourut vraisemblalement en 392 [3].

De l'école de Diodore sortit Théodore, plus tard évêque de Mopsueste en Cilicie. Dans la lutte contre l'Apollinarisme, à laquelle il prit part pour défendre l'âme humaine de Jésus, il émit des idées singulières sur l'union du divin et de l'humain dans le Christ [4]. Tant qu'il nia contre Apollinaire tout mélange du divin et de l'humain, et toute transformation de l'humain en divin et qu'il revendiqua pour l'âme humaine de Jésus la liberté de la volonté pour conserver à l'œuvre rédemptrice un caractère moral il resta parfaitement dans la vérité. Mais il alla plus loin. Il ne soutint pas seulement l'intégrité de la nature humaine ; il en fit même une personne particulière, à côté de celle du Logos.

1. Chez *Angelo Mai*, Spicil. Rom. X, 87. Paroles de Diodore tirées du 1er livre contre les Syniastes : *Τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ Υἱὸς, τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείληφεν Υἱὸς Θεοῦ υἱὸν Δαβίδ* (cf. *Migne* LXXXVI, 1385).

2. Ibid. p. 1388 : *Χάριτι Υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δὲ ὁ Θεὸς Λόγος.*

3. Cf. Tillemont *Mém.* VIII, 561-762 sqq.

4. Les écrits de Théodore sont imprimés chez Migne LXVI, 672 sqq. Sa doctrine a été exposée par Gengler dans la *Tubinger theol. Quartalschrift* 1835, 2e liv., p. 223 sqq,, par Héfélé, *Hist. des conc.* II, 129, sqq. ; Dorner, *Entwickl. Gesch. der Lehre von der Person Christi*, 31, sqq.

D'abord il se prononce contre toute espèce de mélange : « Si» dit-il, nous suivons vos règles et mêlons toutes choses, il n'y a plus de différence entre la forme divine et la forme d'esclave, entre le temple habité et celui qui l'habite, entre celui qui est éteint dans la mort et celui qui le ressuscite, entre celui qui est achevé par la souffrance et celui qui l'achève, entre celui qui est abaissé en face des anges et celui qui l'abaisse, entre celui qui est couronné d'honneur et de gloire et celui qui le couronne. Cette différence doit être sauvegardée, chaque nature doit rester insoluble en soi et dans son être [1] ». Mais bientôt les deux natures ne sont plus seulement distinguées entre elles, elles sont regardées comme deux personnes parfaites, car Théodore, ne peut dit-il, concevoir une nature humaine parfaite que comme une personne. « Si en effet nous distinguons les natures, nous marquons la nature de Dieu, le Logos, comme une nature parfaite et tout autant comme une personne complète, car un être subsistant en soi ne peut être conçu comme une personne (ἀπρωσοπόν), mais en tant que parfaites nous désignons également la nature humaine et la personne[2]. Quand à ce propos, il parle cependant encore d'une seule personne qui est résultée de l'union de deux (συνάχεια), de la personne humaine et de la personne divine, il s'écarte simplement du langage usuel, et montre par ses explications comment il comprend l'unité de la personne. Elle n'est une qu'en tant que la personne du Seigneur est seule à se produire et à agir. Cela deviendra pour nous une certitude, si nous voulons regarder sa conception de l'union du divin et de l'humain.

Cette union est comparée, dans le fragment cité à la fin, à celle de l'homme et de la femme dans le mariage. De même

1. Cf. Parmi les actes du IV[e] concile œcuménique publiés chez Mansi, (coll. C. IX, 203 sqq.), les fragments des écrits de Théodore et surtout n° 8, p. 206.

2. Chez *Mansi* l. c. n. 29 (p. 215) : Quando etenim naturas discernimus, perfectam naturam Dei Verbi dicimus et perfectam personam : nec enim sine persona est, subsistentiam dicere perfectam : perfectam autem et hominis naturam, et personam similiter. Quando autem ad conjunctionem respicimus, unam personam tunc dicimus.

qu'ici l'unité de la chair n'est pas rompue par la dualité ; de même là la différence des natures ne fait point disparaître l'unité de la personne.

Plus loin il explique l'union non comme une incarnation proprement dite, mais comme une habitation (ἐνοίκησις) du Logos dans l'homme Jésus. « Nous soutenons il est vrai, de la façon la plus déterminée que le Logos s'est incorporé un homme; mais nous considérons que c'est de la folie de dire qu'il est devenu homme. Si saint Jean dit (I, 14) que le Logos est devenu chair, c'est-à-dire homme, il ne faut pas prendre cela en toute rigueur parce qu'autrement le Logos aurait dû se transformer en chair, et c'est ce que l'Evangéliste ne veut pas. L'expression est donc empruntée de l'apparence des choses ; que le Logos ait pris la chair, cela n'était point l'apparence. Ce qu'il l'était, c'est qu'il le fût devenu ».

Cette habitation du Logos ne doit pas être entendue comme une habitation quant à l'être ; car à ce point de vue Dieu est présent partout et également rapproché de toute chose ; ni même comme une habitation par la toute-puissance, mais comme une inhabitation par sa grâce et par son bon plaisir (εὐδοκίᾳ)[1]. De cette façon Dieu habite dans tous les justes, pas dans tous sans doute au même degré, mais plus ou moins parfaitement suivant son propre bon plaisir et suivant les mérites de l'homme. Entre cette habitation dans les justes et celle du Logos dans le Christ il n'y a pas différence de nature et de qualité, mais seulement de degré ; elle était chez lui beaucoup plus parfaite que chez tous les saints et elle progressait chez lui de plus en plus. Après la résurrection cette union a été portée à un point tel que la nature humaine participa désormais à tous les honneurs qui étaient dus à la nature divine même à l'adoration. Cet homme à qui Dieu avait décidé de réserver le jugement de tous les

1. Cf. *Theod. Mops.* Ex libris de incarnat. (*Migne*, P. gr. LXVI, 972) : Εἰ γὰρ μάθοιμεν ὅπως ἡ ἐνοίκησις γίνεται, εἰσόμεθα καὶ τὸν τρόπον, καὶ τίς ἡ του τρόπου διαφορά· τὴν τοίνυν ἐνοίκησιν οἱ μὲν οὐσίᾳ γεγενῆσθαι ἀπεφήναντο, ἕτεροι δὲ ἐνεργείᾳ κ. τ. λ. Page 973 : Δῆλον οὖν ὡς εὐδοκίᾳ λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει· εὐδοκία δὲ λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ.

autres, il l'avait ressuscité d'entre les morts, il l'avait par son union avec lui appelé à partager des honneurs tels qu'il reçoit l'adoration en commun avec le Logos. Quand tous, en effet, rendent à la nature divine l'adoration qu'ils lui doivent, ils comprennent aussi dans leur adoration celui qui leur a appris qu'il était inséparablement uni au Logos, depuis qu'il est manifeste, qu'il a été élevé à un degré supérieur par le Logos[1].

Théodore fait même dépendre l'élévation et le progrès dans l'union de l'homme Jésus et du Logos des mérites du Seigneur; le point d'attache de cette union dépend même au moment de la conception de Jésus de la prévision des mérites humains[2]. C'est parce qu'il a prévu la vertu du Seigneur que le Logos a voulu dès le premier instant de sa formation habiter en lui et s'est uni à lui par affection de la volonté. Dès le commencement une volonté droite lui fut assurée par la grâce divine parce que Dieu prévoyait ce qu'il serait, et Dieu, par le fait qu'il habitait en lui coopérait avec lui à notre salut à tous. Aussi personne ne peut dire qu'il est injuste qu'à cet homme qui a été pris par le Seigneur il ait été donné quelque chose de particulier[3].

Dans une pareille conception de l'union du Logos divin avec l'homme Jésus, qui a été rabaissée au niveau d'une simple union morale, la *communicatio idiomatum* ne pou-

1. Chez *Mansi* l. c. n. 9, p. 207. Ainsi Théodore dans le fragment du 3ᵉ livre contre Apollinaire.

2. *Migne* LXVI, 980 : *Ἥνωτο μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τῷ θεῷ ὁ ληφθεὶς κατὰ πρόγνωσιν ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει τῆς μήτρας τὴν καταρχὴν τῆς ἑνώσεως δεξάμενος.*

3. Ainsi chez *Mansi* IX, 221 extrait du 14ᵉ livre de Théodore sur l'Incarnation l, c. n. 54 : Idem hoc dicemus juste et de Domino, quod Deus verbum sciens ejus virtutem et secundum praescientiam, statim in ipso initio complasmationis inhabitare bene voluit, et uniens eum sibi affectu voluntatis, majorem quandam ei praestabat gratiam, utpote gratia, quae in eum est et in omnes homines dividenda. Unde et circa bona voluntatem integram ei custodiebat... Conservabatur vero a divina gratia illi voluntas integra ab initio, Deo, qualis erat, subtiliter sciente : qui et ad confirmandum eum magnam illi cooperationem habitatione sua praestabat pro omnium nostrum salute. Unde nec injustum dicat aliquis esse, quod praeter omnes praecipuum aliquid datum est illi homini, qui a domino assumptus est.

vait plus être sincèrement maintenue; au contraire Théodore devait regarder comme inexact de dire que Dieu était né de Marie ou que Marie était la mère de Dieu. « Comment peux-tu dire, dit-il, dans le troisième livre contre Apollinaire [1], que celui qui est né de Marie est Dieu, né de Dieu et consubstantiel à Dieu le Père, si tu ne veux pas nous ordonner d'ailleurs d'attribuer sa formation au Saint-Esprit? Mais qui est Dieu de Dieu et consubstantiel au Père? Celui-là peut-être qui est né de la Vierge? O miracle! Celui-là donc qui d'après les Ecritures a été formé par l'Esprit de Dieu et qui a été formé dans le corps de la Vierge? Il était bien en lui dès qu'il fut formé et jugé digne d'être le temple de Dieu; cependant on ne peut pas croire que Dieu soit né de la Vierge, à moins que d'ailleurs on ne consente à tenir pour une seule et même chose le temple qui est né et celui qui habite dans ce temple produit, à savoir le divin Logos ».

Sur la Vierge Marie il dit donc [2] : « Qu'on nous demande si Marie est mère de l'homme ou mère de Dieu et nous répondons qu'elle est l'une et l'autre. L'une en effet, par la nature des choses, l'autre par suite d'un rapport; elle est mère d'un homme par nature, parce qu'un homme a été formé dans son sein et est né d'elle; et mère de Dieu, parce que Dieu se trouvait dans l'homme qu'elle a engendré, non pas en ce sens que Dieu y fût enfermé dans sa nature, mais il était en lui par l'inclination de son intention.

Seulement Théodore emploie au singulier pour désigner le Sauveur, des termes qui peuvent être attribués au Logos divin aussi bien qu'à l'homme en raison de son union particulière avec Dieu, par exemple les termes *Fils de Dieu* et *Seigneur*. Il peut ainsi se vanter d'être d'accord même avec les orthodoxes, puisqu'il n'admet ni deux Fils ni deux Sei-

1. Cf. *Mansi* l, c. n. 1, p. 203.

2. Chez *Migne* LXVI, 992 : Ὅταν τοίνυν ἐρωτῶσιν, ἀνθρωποτόκος ἢ θεοτόκος ἡ Μαρία, λεγέσθω παρ' ἡμῶν αμφότερα· τὸ μὲν γὰρ τῇ φύσει τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ· ἀνθρωποτόκος μὲν γὰρ τῇ φύσει, ἐπείπερ ἄνθρωπος ἦν ὁ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Μαρίας, ὡς καὶ προῆλθεν ἐκεῖθεν· θεοτόκος δὲ ἐπείπερ θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι ἀνθρώπῳ, οὐκ ἐν αὐτῷ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν, ἐν αὐτῷ δὲ ὢν κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης.

gneurs ; et qu'il parle seulement d'un Fils de Dieu par essence auquel est uni celui qui en un certain sens participe à cet honneur[1].

Dans cette négation de la *communicatio idiomatum* on pouvait voir très clairement comment les principes de Théodore étaient en contradiction avec ceux des Pères de l'Eglise, car ici il devenait visible qu'il niait le dogme de l'Incarnation. Ce que nous enseigne l'unité de la personne dans l'Homme-Dieu ne peut en effet être sauvegardé que tant qu'on attribue la divinité et l'humanité à une personne qui serve de sujet et de support à une nature divine et à une nature humaine. C'est là ce qui avait toujours été enseigné dans l'Eglise, comme nous l'avons montré suffisamment dans ce qui précède ; de cette façon seulement il était possible de conserver à l'œuvre du Christ son caractère divino-humain et de maintenir son importance pour le salut de tous les hommes.

Pendant la vie de Théodore (il mourut en 427 de notre ère) sa doctrine ne souleva pas d'opposition retentissante ; cette opposition ne se produisit que lorsqu'un autre de ses disciples Nestorius la fit connaître. Son explication rationaliste des saintes Ecritures fut combattue au siècle suivant particulièrement par Leonce de Byzance[2].

§ 39

Nestorius et ses erreurs

Nestorius, originaire de Germanicie dans la Syrie, fut élevé à l'école d'Antioche. Après avoir été ordonné prêtre, il s'acquit quelque notoriété comme prédicateur dans la cathédrale d'Antioche, et il semble n'avoir été ni insensible aux applau-

1. Cf. Theodori Expos. fidei n. 6 dans la traduction de Marius Mercator (*Migne* XLVIII, 1044) : Et neque duos dicimus Filios, nec duos Dominos, quoniam unus Filius secundum essentiam verbum Deus, unigenitus Filius Patris, cui iste conjunctus, particeps Deitatis, communem habet filii nuncupationem et honorem etc.
2. Cf. Adv. Incorrupticolas et Nest. (*Migne* LXXXVI, 1360 sq.).

dissements qui lui étaient largement accordés par la foule ni inaccessible à la vanité[1]. Sa réputation orateur le fit appeler à la mort de Sisinnius, évêque de Constantinople (24 déc. 427) sur ce siège épiscopal; on avait l'espérance, hautement exprimée, de recevoir en lui un nouveau Chrysostome. Evêque il déploya un grand zèle contre les hérétiques, et se montra prédicateur infatigable. Il se dépensait contre les Ariens, les Novatiens, les Quartodécimans et les Macédoniens : il n'épargna que les Pélagiens; il accueillit même quelques-uns de leurs chefs exilés, par exemple Célestin et Julien d'Eclane, avec lesquels il était en parfait accord sinon sur la doctrine du péché originel, du moins sur celle de la grâce, il s'entremit en leur faveur auprès de l'empereur et auprès du pape Célestin (429). Cependant un laïque d'Occident, nommé Marius Mercator, qui séjournait alors à Constantinople et qui en traduisant en latin plusieurs discours de Nestorius nous les a conservés, fit connaître à l'empereur les condamnations déjà portées contre l'hérésie pélagienne.

Cette inclination de Nestorius vers les chefs du Pélagianisme ne procédait pas simplement d'une sympathie pour leur personne, mais aussi d'une sympathie pour leurs erreurs; car au point de vue de ses idées christologiques, qu'il avait sucées à Antioche, il devait en venir à la doctrine pélagienne de la grâce.

Ses erreurs christologiques se laissèrent deviner dès son entrée en charge, le jour où, comme Socrate le rapporte[2], un de ses prêtres nommé Anastase qui l'avait suivi d'Antioche s'éleva dans un discours public contre l'appellation de mère de Dieu donnée déjà communément à la Vierge Marie et fut soutenu par Nestorius. C'est Nestorius lui-même qui raconte la chose, tout autrement il est vrai, dans une lettre[3] à l'évêque Jean. Il lui apprend qu'il avait rencontré à Constantinople des discussions soulevées sur la question de savoir s'il fallait appeler la Vierge Marie mère

1. *Socr.* H. E. VII, 29. *Evagr.* H. E. I, 7. *Vinc. Lirin.* c. 16.
2. H. E. VII, 32. — 3. *Mansi* V, 573.

de Dieu ou mère de l'homme et que pour mettre les parties d'accord il s'était prononcé pour le titre de mère du Christ. Ceux qui n'avaient pas regardé un peu au fond de ce système dogmatique, pouvaient bien ne voir là, d'abord, qu'une querelle de mots ou une tentative de restreindre ou de supprimer le culte de Marie. Mais à ceux qui y regardaient de près, il ne pouvait échapper que cette négation du titre de mère de Dieu n'était que la conclusion d'une doctrine erronée sur la personne du Seigneur. Jusqu'à ces derniers temps on a cherché parmi les protestants a répandre et à accréditer l'opinion que Nestorius n'avait été poursuivi que par la jalousie de ses adversaires et qu'il n'avait été séparé de l'Eglise que pour une querelle de mots. D'autre part, quelques-uns de ses adversaires allaient jusqu'à l'accuser de Paulianisme. Il est bon de rappeler ici ce que Socrate[1] raconte de l'origine du Nestorianisme ; pareil fait s'est renouvelé souvent chez d'autres chefs de secte. « Quand j'ai lu, dit-il, les écrits publiés par Nestorius, j'ai trouvé que cet homme était très ignorant. Ici, je dis la vérité. Je n'ai point découvert ses défauts par haine. Je ne tairai même pas, pour plaire à certaines gens, ce que j'ai reconnu de bon en lui. Je crois que Nestorius n'était d'accord ni avec Paul de Samosate, ni avec Photin, ni même qu'il ait soutenu que le Christ était simplement un homme, mais il s'est effrayé du mot mère de Dieu comme un épouvantail. Et cela ne lui est arrivé que par défaut de science, car bien qu'à cause de son talent naturel de parole on le tînt pour un homme savant, en réalité il n'était pas très instruit. Il ne jugeait même pas les écrits des anciens Pères dignes d'être étudiés de près. Fier de son éloquence il n'était pas au niveau des anciens, et il croyait les dépasser tous ».

Les sources qui nous ont été conservées ne nous permettent même pas de juger les erreurs de Nestorius avec autant d'indulgence que Socrate. Ces sources se réduisent d'abord aux homélies de Nestorius, dont treize nous ont été

1. H. E. VII, 29 sqq.

conservées par Marius Mercator, dans une traduction latine, ensuite à ses lettres qui nous ont été conservées en partie par saint Cyrille, en partie par Marius Mercator et ont été imprimées pour la plupart dans le IVe et le Ve volume de Mansi, et enfin aux Anathématismes. De ses autres écrits tels que l' « Histoire de sa controverse », le livre « Héraclides » et un second sur l'Incarnation du Christ, nous ne possédons que des notices ; de ses autres ouvrages, divers fragments[1] ».

Si nous considérons de près ce que Nestorius dit de la personne du Seigneur, il devient tout à fait évident qu'il était d'accord au fond avec la doctrine erronée de Théodore, comme lui il allait jusqu'à résoudre l'Incarnation du Logos en une simple union morale de Dieu et d'une personne et à contester par conséquent la *communicatio idiomatum*. Il se produisit chez lui ce qui se produit chez d'autres hérétiques. Il commença par prêter un sens inexact au dogme et aux formules dogmatiques de l'Eglise, puis il partit en guerre contre cette conception philosophique considérée par lui comme un dogme de l'Eglise.

Contre le terme θεοτόκος il objecte qu'il suppose que la divinité elle-même est née d'un homme ; qu'il est donc né deux fois, qu'il a eu un commencement dans le temps. Il s'écrie donc dans son premier discours[2] : « Vous demandez si Marie peut être appelée Mère de Dieu. Mais Dieu a-t-il donc une mère ? Et alors il faut excuser le paganisme qui a parlé de mères des dieux, et Paul est un menteur quand il dit de la divinité du Christ (Hébr. VII, 3) qu'elle est sans père, sans mère, sans généalogie. Non, mon cher, Marie n'a pas engendré Dieu... la créature n'a pas engendré le Créateur, mais l'homme qui est l'instrument de la divinité. Le Saint-Esprit n'a pas produit le Logos, il a créé pour lui le temple qu'il devait habiter etc ». Il s'exprime de même dans le quatrième discours[3]. « Les Ariens mettent le Logos

1. Cf. *Walch*, Ketzer historie V, 348, sqq. — 2. *Marius Mercator* chez *Migne* XLVIII, 759 sq. — 3. Ces passages chez Héfélé, *Hist. des Conc.* II (2e ed.) 152 sq.

seulement au-dessous du Père; ceux-ci (ceux qui enseignent le θεοτόκος et parlent d'une naissance de Dieu) le mettent même au-dessous de Marie; ils prétendent qu'il est venu après elle et ils donnent pour principe générateur à la divinité qui a tout créé une mère dans le temps. Si celui qu'elle a enfanté n'était pas un homme, mais le Logos de Dieu, elle n'était pas la mère de celui qu'elle a enfanté, car comment pourrait-elle être mère de celui qui est d'une autre nature qu'elle ? Si on la nomme néanmoins sa mère, celui qui est né d'elle n'était pas de nature divine, mais un homme puisqu'une mère ne peut enfanter que ce qui a même substance qu'elle. Le Logos Dieu n'est donc pas né de Marie, il habitait seulement en celui qui est né de Marie. » Il argumente de la même façon dans un autre discours en faveur de la maternité divine de Marie. Proclus, évêque de Cyzique, qui séjournait à Constantinople, dans ses sermons en faveur de la maternité divine de Marie, dépassait toute mesure, en reprochant aux orthodoxes de faire commencer la divinité à Marie et de laisser tomber des mains tous les moyens de réfuter les Ariens et les Apollinaristes, parce qu'on ne distinguait plus entre le divin et l'humain et qu'on se mettait ainsi dans la nécessité de tout accorder aux Ariens, quand ils rapportaient au côté divin supérieur du Logos les termes relatifs à sa nature humaine pour établir ainsi que le Logos était une créature[1].

La négation même de la maternité de Marie n'était pas si inoffensive du côté de Nestorius. Il détruisait par là l'union personnelle de Dieu avec la nature humaine ou l'unité de la personne et niait aussi en général la *communicatio idiomatum.*

I. Les expressions dont Nestorius se sert à propos de l'union du Logos divin avec l'homme Jésus ne peuvent s'entendre en dehors d'une simple union morale entre les deux personnes séparées dans leur être. Pareillement dans son premier discours recueilli par Marius Mercator[2] il

1. Cf. *Marius Merc.* l. c. p. 785. — 2. Ibid. p. 757.

appelle l'homme avec lequel il s'imagine que le Logos s'est uni l'instrument ou l'organe de la divinité, le temple de la divinité créé par le Saint-Esprit, le vêtement sous lequel le Logos s'est caché et rien de plus ; il ne parle que de l'homme qui aurait été pris ou, comme on lit dans son troisième discours, de l'habitation de Dieu dans un homme. « Autre chose est le Logos qui habitait dans le temple formé par le Saint-Esprit, autre chose est ce temple même, différent de Dieu qui l'habite ». Les mêmes idées se retrouvent dans son discours contre Proclus[1]. Ces mêmes expressions peuvent manifestement s'entendre des rapports qui existent entre Dieu et les justes et les saints, et Nestorius, sans aucun doute, présentait l'union du Logos et du Christ comme étant d'un degré supérieur, quoiqu'il ne put écarter le terme biblique d'Incarnation, mais voulut n'y voir expressément qu'une union ininterrompue du Logos avec l'homme[2], Nestorius évitait également, ajoute saint Cyrille, le terme « union » (ἕνωσις) et il employait le terme *liaison* (συνάφεια) qui ne marquait jamais qu'un rapprochement entre deux choses restant extérieures l'une à l'autre ; il reconnaissait pourtant que cette liaison n'avait pas été interrompue depuis le moment de la création[3].

Quelquefois Nestorius disait même expressément que le Logos avait pris une personne humaine parfaite, parce qu'il partait de cette supposition qu'une nature humaine parfaite ne pouvait exister qu'à l'état de personne humaine. « Dieu par sa liaison ou son association avec les hommes n'a point subi de changement ; mais uni à la nature humaine et la

1. Ibid. p. 782.

2. C'est ainsi que saint Cyrille expose la doctrine dans le Commonitorium adressé au Pape Célestin et ajouté à la lettre XI (*Migne* LXXV, 85) : *Ὥστε κἂν ἐνανθρωπῆσαι λέγηται ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ Λόγος, ὅτι συνῆν ἀεί, ὡς ἀνθρώπῳ ἁγίῳ τῷ ἐκ τῆς Παρθένου, διὰ τοῦτο λέγεται ἐνανθρωπῆσαι· ὥσπερ δὲ συνῆν τοῖς προφήταις, οὕτω, φησί, καὶ τούτῳ κατὰ μείζονα συνάφειαν.*

3. Ibid. p. 85, 87 : *Διὰ τοῦτο φεύγει πανταχοῦ τὸ λέγειν τὴν ἕνωσιν, ἀλλ' ὀνομάζει συνάφειαν, ὥσπερ ἐστὶν ὃς ἔξωθεν, καὶ ὡς ἂν λέγῃ πρὸς Ἰησοῦν, ὅτι, καθ' ὡς ἦν μετὰ Μωϋσῆ, οὕτως ἔσομαι μετὰ σοῦ· κρύπτων δὲ τὴν ἀσέβειαν, λέγει ὅτι ἐκ μήτρας σύνην αὐτῷ.*

serrant contre lui-même il l'a élevée au comble, tout en restant lui-même immuable. Afin de satisfaire pour les hommes le Christ a pris la personne de la nature endettée (*debentis personam*). Le Christ n'est pas simplement homme, mais homme et Dieu en même temps, et j'adore cet homme avec la divinité comme collaborateur de l'autorité divine, *cooperarius divinae auctoritatis* comme l'instrument de la bonté de Dieu, comme le vivant vêtement de pourpre du roi, je sépare les natures, mais j'unis l'adoration[1] ». Souvent, il est vrai Nestorius se joue des mots ; il suit en cela l'exemple d'autres de son espèce, quand il parle quelquefois de l'unité de la personne ou du *Prosopon* et qu'ensuite il ne songe à la façon des Sabelliens qu'à l'union des formes phénoménales extérieures. Il peut bien n'avoir eu que cela en vue, quand, dans le passage plus haut cité, il parle de cette prise de la personne de la nature endettée, il résulte cependant de ce qui avait été dit qu'il avait admis dans le Christ une personne humaine parfaite, subsistante en soi. Par là seulement on s'explique en effet que quand il parle de l'adoration due au Christ, il fasse toujours mention, comme le lui reproche saint Cyrille, d'une double adoration et qu'il emploie la préposition « avec » parce que dans sa pensée l'homme Jésus à cause de son union intime avec le Logos méritait également et tout à coté de lui l'adoration.

Que cette association entre le Logos et l'homme-Jésus ait été ininterrompue, attachée au moment même de la conception et inséparable, Nestorius ne l'a certes jamais contesté, cependant il la faisait dépendre, tout comme Théodore, de la supposition des mérites du Christ en tant qu'homme. Ainsi le rapporte Cyrille dans son Commonitorium au pape Célestin[2].

2. Partant comme Théodore du principe qu'une nature

1. *Marius Merc.* l. c. p. 789 sq.

2. Chez *Migne* LXXV, 85 : *Φησὶν ὅτι ὁ Θεὸς λόγος προεγνωκὼς, ὅτι ὁ ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου γενόμενος, ἅγιος ἔσται καὶ μέγας, εἰς τοῦτ' ἐξελέξατο αὐτόν, καὶ παρεσκεύασε μὲν γεννηθῆναι δίχα ἀνδρὸς ἐκ τῆς* Παρθένου. Cf. De recta fide ad Reginas I, c. 12 in fine.

humaine parfaite devait devenir une personne, Nestorius ne pouvait approuver chez le Sauveur la *communicatio idiomatum*. Il prétendait toujours, il est vrai, être obligé de la nier sous prétexte que sans cela il aurait fait de Dieu une créature finie, et que l'Arianisme ou l'Apollinarisme y aurait trouvé son compte alors que justement ils se voyaient dans l'impossibilité de trouver une bonne distinction entre les divers attributs de la personne du Christ : « Celui qui dit simplement que Dieu est né de Marie, rend le dogme ridicule aux païens, disait-il, car le païen peut répliquer. Un Dieu qui est né, qui est mort, qui a été enseveli, je ne puis l'adorer. Manifestement ce qui était né c'est la nature humaine, mais la divinité lui est associée. » Il était pleinement d'accord avec le précédent orateur Proclus quand celui-ci disait : « Celui qui est né de la femme n'est ni simplement Dieu, ni simplement homme, car il est déjà l'humanité engendrée associé à la divinité. Le Sauveur est-il bien ressuscité des morts? Et si celui qui crée les vivants est mort, qui pourrait communiquer la vie ? » Ainsi parlait Nestorius[1].

Au concile d'Ephèse[2] il se laissa entraîner à dire : « Jamais je n'appellerai Dieu un enfant de deux ou trois mois ni n'accepterai désormais de communier avec vous ». De ces paroles on pourrait se sentir tenté de conclure que Nestorius n'a pas fait commencer immédiatement à la conception, mais plus tard seulement l'union morale qu'il suppose entre le Logos et l'homme. Mais vraisemblablement par ces paroles il ne songeait qu'à motiver clairement sa négation de la *communicatio idiomatum* sous prétexte que par elle Dieu serait devenu une créature pauvre et indigente. Ce n'était pas tout à fait le cas. L'Eglise qui a fait entrer la *communicatio idiomatum* dans sa profession de foi, dans celle des Apôtres, comme dans celle de Nicée, n'a nullement prétendu ainsi transformer la divinité en un être créé, mais seulement sauvegarder l'unité de la personne.

1. Cf. *Marius Merc.* l. c. p. 782.— 2. Soc. H. E. VII, 34, *Migne* XLVIII, 763, sqq.

Quant à Nestorius dans ses antianathématismes dirigés contre Cyrille, il se meut presque toujours dans le même cercle d'idées, à savoir que les attributs devaient être séparés l'un de l'autre, dans la personne du Sauveur, et par un autre moyen l'humain mêlé au divin ou le divin transformé en fini, ou l'humain devenir Dieu. Aussi dit-il dans le quatrième antianathématisme : « Si quelqu'un attribue à une seule nature les passages des évangiles et des épîtres apostoliques, qui se rapportent aux deux natures du Christ, et prête la souffrance au Logos divin lui-même dans sa chair comme dans sa divinité, qu'il soit anathème. « Le cinquième a la même idée en vue. Si quelqu'un ose dire que même après la prise de la nature humaine il n'y a qu'un seul fils Dieu, le fils par nature, alors que (depuis qu'il a pris la chair) il est cependant l'Emmanuel, qu'il soit anathème ».

Sur un point seulement Nestorius admettait l'échange des attributs ou leur attribution à l'unité de la personne du Seigneur. C'était pour les noms qui pouvaient être attribués indistinctement au Logos ou à l'homme, en raison de son union particulière avec Dieu ; comme par exemple le nom de Fils de Dieu, sans ajouter « par nature » ou le nom de « Seigneur ». Nestorius rejette donc dans le cinquième antianathématisme, comme il a été dit, l'appellation de Seigneur comme celle de Fils de Dieu par nature, et il dit cependant dans le troisième antianathématisme : « Si quelqu'un dit que le Christ qui est aussi l'Emmanuel est un, non par suite de son union, mais aussi par nature, et ne reconnaît que l'union des deux natures encore maintenant subsistant sans mélange, à savoir du Logos et de l'humanité qu'il a prise, a formé un seul Fils, qu'il soit anathème ». Nestorius s'explique aussi clairement sur l'usage de cette appellation dans la seconde homélie que nous a conservée Marius Mercator[1].

Quand l'Ecriture parle de la naissance du Christ ou de sa mort elle ne l'appelle pas Dieu, mais Christ, Jésus ou Sei-

1. *Migne*, LXXVIII, 763, sqq.

gneur, tout autant d'appellations qui conviennent aux deux natures. Pareillement on peut dire : le Fils de Dieu est mort, mais non : Dieu est mort.

Dans son second discours contre Proclus[1] il consent même à admettre le titre de θεοτόκος, mais dans un sens restreint, c'est-à-dire si l'expression *Dieu est né de Marie* signifie uniquement que Dieu a passé par Marie (προῆλθε). Ce terme προῆλθε il pouvait en effet l'entendre encore toujours du Logos associé à l'homme Jésus, parce qu'il avait été uni à lui dans le sein de sa mère et qu'ainsi, avec l'homme Jésus, il avait traversé le sein maternel.

Du reste, il voulait bien désigner Marie comme ayant reçu le Logos ou Dieu en elle (θεοδόχος), mais non comme θεοτόκος ; ce titre ne convenait qu'au Père éternel.

§ 40

Les décrets dogmatiques du concile d'Ephèse (431), les formules d'union d'Antioche et le symbolum Athanasianum.

Les protestations de Nestorius et de ses partisans contre le titre donné à la Vierge Marie longtemps usité dans l'Eglise soulevèrent un grand émoi, non seulement à Constantinople, mais aussi ailleurs. La nouvelle en vint bientôt aux oreilles de saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie. Il écrivit aussitôt aux moines égyptiens, parmi lesquels l'erreur menaçait de se répandre, pour justifier le titre de θεοτόκος donné à la sainte Vierge et démontrer l'unité de la personne dans le Christ et la légitimité de la communication des idiomes. Cet écrit fut remis aussi à Nestorius ; il l'entraîna à des manifestations passionnées contre Cyrille ; celui-ci écrivit alors à Nestorius pour lui montrer quelle importance il attachait à cette controverse soulevée autour du dogme de l'Incarnation. Nestorius lui répondit par une

1. *Marc. Merc.* l. c. p. 185.
2. Cf. La IVe homélie contre Proclus, *Marc. Merc.* Ibid. p. 787.

lettre assez courte et s'adressa au pape Célestin pour le gagner à ses vues.

Dans l'intervalle, saint Cyrille avait encore trouvé l'occasion d'adresser à Nestorius une seconde lettre, plus longue, dans laquelle il exposait à la fin la doctrine orthodoxe sur la personne du Seigneur. Dans sa réponse, Nestorius rejeta encore toutes les expressions comme *mère de Dieu*, *Dieu est né*, *Dieu a souffert;* elles sont à ses yeux païennes, apollinaristes et opposées à la doctrine des saintes Ecritures.

Saint Cyrille s'adressa alors par lettres à l'empereur, à son épouse Eudoxie, à sa sœur Pulchérie, et au vieil évêque Acacins de Berrhoé, à ses clercs de Constantinople qui étaient chargés de gérer ses affaires pour leur faire voir le côté dangereux de ces erreurs. Il écrivit ensuite au pape Célestin à qui il envoya en même temps par son diacre Possidonius tous les écrits qu'il avait publiés sur cette affaire et un mémoire sur le fond de cette erreur, en lui demandant un jugement décisif.

Le pape tint encore en cette même année 430 un concile à Rome; il y approuva le terme θεοτόκος et menaça Nestorius d'excommunication et de séparation, s'il ne se rétractait pas dans trente jours. Cyrille devait en qualité de représentant du pape, écrivait-il à Nestorius, publier cette sentence. En outre, il écrivit aux clercs et aux laïques de Constantinople, et en même temps à tous les évêques d'Orient et de Macédoine et à Cyrille pour le charger de l'exécution du châtiment dont Nestorius était menacé.

Nestorius ne pouvait attendre rien de bon du côté de Rome ; avant que le jugement du Pape ne fût parvenu à ses oreilles, il adressa à Célestin une troisième lettre, il y déclara même qu'il n'avait rien contre ceux qui ne voulaient pas abandonner le titre de θεοτόκος, pourvu qu'ils n'y attachassent pas un sens apollinariste ; il les avait pourtant déjà exclus de la communion de l'Eglise. Mais en face de l'ami de sa jeunesse, le patriarche Jean d'Antioche, il ne se montrait pas si tolérant à l'égard de ce θεοτόκος, quoique celui-

ci l'eût sollicité de se relâcher sur ce point, ce titre étant absolument conforme à la doctrine de la sainte Ecriture[1].

Avant d'en venir à l'exécution de la mission qui lui avait été confiée, Cyrille convoqua le concile à Alexandrie. Celui-ci approuva une lettre que Cyrille avait rédigée et adressée à Nestorius et dans laquelle la doctrine orthodoxe était exposée en toute fidélité ; il repoussait la transformation d'une nature dans l'autre, mais il soutenait l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine, en n'admettant toutefois qu'un seul Christ qui en tant que Logos s'était incorporé la chair comme sienne. Contrairement à l'union morale du Logos divin et l'homme qu'admettait Nestorius, cette lettre enseignait une union κατὰ φύσιν; le corps et l'âme s'unissaient dans leur nature ou substance, pour former un seul homme; par rapport à la communication des idiomes il soutenait que le Fils de Dieu était sans doute impassible par nature, mais qu'il s'était cependant approprié, sans en souffrir, les souffrances de sa propre chair (τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἀπαθῶς οἰκειούμενος πάθη). A cette exposition du dogme, Cyrille joignait une réfutation des erreurs de Nestorius ; elle était contenue dans douze anathématismes. En outre, le concile d'Alexandrie envoya une lettre au clergé et au peuple de Constantinople et une troisième aux moines de la même ville; mais les porteurs qui remirent ces lettres avec celles du pape, un dimanche, à Nestorius, en pleine cathédrale, ne trouvèrent pas chez lui bon accueil et ils durent revenir sans réponse. Bientôt Nestorius publia lui-même douze antianathématismes[2] dans lesquels il prétendait présenter les soi-disant doctrines de Cyrille comme des erreurs apollinaristes; il sut en même temps indisposer l'empereur Théodore contre le patriarche d'Alexandrie.

Sans doute une expression de Cyrille dans ses anathématismes en scandalisa d'autres que Nestorius — ce fut celle

1. V. la lettre chez Mansi, IV, 1061. — 2. Ils nous ont été conservés dans une traduction latine de Mar. Merc. (Ed. *Migne*, XLVIII, 309, sqq.

« d'union physique » (ἕνωσις φυσική) et aussi celle d'une nature du Logos « devenue homme et chair » (μία σεσαρκωμένη φύσις). Bien des gens voulurent trouver là le monophysisme de plus tard, la doctrine de la nature unique et la transformation de l'une des deux natures dans l'autre. L'évêque André de Samosate et même Théodoret de Cyr écrivirent une réfutation des anathématismes de Cyrille.

La discorde ne pouvait être complètement apaisée que dans un concile œcuménique. Des deux côtés on l'avait désiré et le 13 novembre 430 [1] le décret de convocation signé par les deux empereurs fut adressé à tous les métropolitains de l'empire, pour qu'ils eussent à se rendre pour la Pentecôte de l'année suivante à Ephèse pour un concile avec quelques-uns de leurs meilleurs suffragants. Le pape s'excusa dans une lettre du 15 mai 431 de ne pouvoir prendre part personnellement au synode, mais il voulut se faire représenter par des envoyés munis de ses pleins pouvoirs. Les évêques se trouvèrent à Ephèse au temps fixé; il n'y manqua que le patriarche Jean d'Antioche et ses suffragants; il était dans le voisinage de la ville, mais il s'attardait à dessein, pour n'avoir pas à prendre part dès la première séance, à la déposition imminente de Nestorius, son ami de jeunesse. On attendit vainement plusieurs jours; et l'on tint la première séance le 22 juin, lorsque Jean eut fait dire qu'on n'eût pas à retarder l'ouverture du concile à cause de lui.

Nestorius avait refusé de paraître à l'assemblée; les Pères passèrent donc tout de suite à la discussion des points controversés. Après que le symbole de Nicée eut été lu, on donna lecture de la seconde lettre déjà mentionnée de Cyrille à Nestorius. Les Pères à l'unanimité y saluèrent l'exposé fidèle de la doctrine orthodoxe. « Nous ne disons donc pas, y fut-il dit [2], que la nature du Logos est devenue chair

1. V. Héfélé *Hist. des Conc.* II (2e éd.), 178, sqq.
2. *Cyr. Alex.* Ep. 4 (*Migne* LXXVII, 45 sq.) : Οὐ γὰρ φαμεν ὅτι ἡ τοῦ Λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σάρξ· ἀλλ' οὐδὲ ὅτι εἰς ὅλον ἄνθρωπον μετεβλήθη,

par un changement ni qu'elle a été transformée en tout l'homme tel qu'il est constitué par le corps et l'âme ; mais nous soutenons que le Logos s'est incorporé hypostatiquement (*καθ' ὑπόστασιν*) à lui-même la chair animée par une âme raisonnable, est devenu homme d'une façon inexprimable et incompréhensible et a pris le nom de Fils de Dieu, et cela non seulement par sa volonté, par son bon plaisir ou par la prise d'une personne. Et quoique les natures soient différentes, elles sont réunies dans l'unité, un seul Christ et un seul fils résultant des deux ; non que la diversité des natures ait été supprimée à cause de l'union, mais parce que la divinité et l'humanité est formée par un seul Seigneur et Fils, Jésus-Christ par leur union mystérieuse et inexprimable. De cette façon, celui qui avant tous les temps a

τὸν ἐκ ψυχῆς σώματος· ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον, ὅτι σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἑνώσας ὁ Λόγος ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν, ἀφράστως τε καὶ ἀπερινοήτως γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ κεχρημάτικεν Υἱὸς ἀνθρώπου, οὐ κατὰ θέλησιν μόνην ἢ εὐδοκίαν· ἀλλ' οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου· καὶ ὅτι διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις· εἷς δὲ ἐξ ἀμφοτέρων Χριστὸς καὶ Υἱός· οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν . . . Οὕτω τε λέγεται, καίτοι πρὸ αἰώνων ἔχων τὴν ὕπαρξιν, καὶ γεννηθεὶς ἐκ Πατρός, γεννηθῆναι καὶ κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, οὐχ ὡς τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐν τῇ ἁγίᾳ Παρθένῳ· οὔτε μὴν δεηθείσης ἀναγκαίως δι' ἑαυτὴν δευτέρας γεννήσεως, μετὰ τὴν ἐκ Πατρός. ... Οὐ γὰρ πρῶτον ἄνθρωπος ἐγεννήθη κοινὸς ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου· εἶθ' οὕτω καταπεφοίτηκεν ἐπ' αὐτὸν ὁ Λόγος· ἀλλ' ἐξ αὐτῆς μήτρας ἑνωθεὶς, ὑπομεῖναι λέγεται γέννησιν σαρκικήν, ὡς τῆς ἰδίας σαρκὸς τὴν γέννησιν οἰκειούμενος. . . . Οὕτω Χριστὸν ἕνα καὶ Κύριον ὁμολογήσομεν· οὐχ ὡς ἄνθρωπον συμπροσκυνοῦντες τῷ Λόγῳ, ἵνα μὴ τομῆς φαντασία παρεισκρίνηται, διὰ τοῦ λέγειν τὸ σύν· ἀλλ' ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν προσκυνοῦντες, ὅτι μὴ ἀλλότριον τοῦ Λόγου τὸ σῶμα αὐτοῦ, μεθ' οὗ καὶ αὐτῷ συνεδρεύει τῷ Πατρί· οὐχ ὡς δύο πάλιν συνεδρευόντων υἱῶν, ἀλλ' ὡς ἑνὸς καθ' ἕνωσιν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός. Ἐὰν δὲ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν ἢ ὡς ἀνέφικτον ἢ ὡς ἀκαλλῆ παραιτούμεθα, ἐμπίπτομεν εἰς τὸ δύο λέγειν υἱούς· . . . Ὠφέλησε κατ' οὐδένα τρόπον τὸν ὀρθὸν τῆς πίστεως λόγον εἰς τὸ οὕτως ἔχειν, κἂν εἰ προσώπων ἕνωσιν ἐπιφημίζουσί τινες. Οὐ γὰρ εἴρηκεν ἡ Γραφὴ ὅτι ὁ Λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἥνωσεν ἑαυτῷ, ἀλλ' ὅτι γέγονε σάρξ. . . . Οὕτω τεθαρσήκασι Θεοτόκον εἰπεῖν τὴν ἁγίαν Παρθένον· οὐχ ὡς τῆς τοῦ Λόγου φύσεως, ἤτοι τῆς θεότητος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου· ἀλλ' ὡς γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς τοῦ ἁγίου σώματος, ψυχωθέντος τε λογικῶς, ᾧ καὶ καθ' ὑπόστασιν ἑνωθεὶς ὁ Λόγος, γεγεννῆσθαι λέγεται κατὰ σάρκα.

existé et a été engendré par le Père a été appelé un fils de la Vierge par la chair, non comme si sa nature divine avait pris dans la sainte Vierge un commencement d'existence ou comme si après sa première production par le Père, il avait besoin d'être engendré encore ; car il est insensé et inconvenant de soutenir que celui qui existe avant tous les temps et est consubstantiel au Père a besoin de naître pour arriver à l'existence. Mais parce qu'à cause de nous et de nos péchés il s'est uni hypostatiquement la nature humaine, il a été enfanté par la Vierge et il est pour cela appelé son Fils selon la chair. Car ce n'est pas un homme ordinaire qui est né de la Vierge et sur lequel le Logos de Dieu serait venu se poser, mais uni à la chair dans le sein maternel il est appelé Fils selon la chair et il revendique la naissance charnelle comme la sienne propre. C'est de cette façon que nous disons du Logos qu'il a souffert et est ressuscité, non en ce sens que le Logos eût reçu des meurtrissures, des coups et d'autres blessures dans sa propre nature divine ; car de même que l'être divin est sans corps, de même il est incapable de souffrir ; mais parce que le corps qu'il a pris a souffert, ainsi on dit qu'il a souffert pour nous. Le Logos existe sans douleur dans une chair passible. Nous pensons la même chose au sujet de sa mort, parce que le Logos divin immortel et impérissable de sa nature est la vie et le créateur des vivants. Mais parce que son corps, par la grâce de Dieu comme en témoigne saint Paul (Hébr., 2, 9), a goûté la mort par amour pour nous, il arrive qu'on dit de lui-même ; il a souffert la mort à cause de nous. Cela n'arriverait pas parce que ce qui appartient à son essence propre a pris la mort en soi (ce serait une folie de le dire ou de le penser), mais parce que son corps, comme il a été dit, a voulu goûter la mort... Ainsi nous reconnaissons un Christ et un Seigneur, non parce que nous adorons l'homme à côté du Logos, afin de rappeler par cet « auprès du Logos » la pensée de la séparation, mais nous adorons un seul et même être, parce que son corps avec lequel il siège à côté de son Père, n'est pas étranger au Logos; non que deux Fils soient assis à la

droite du Père — il n'en siège qu'un à son côté uni à la chair.

Si nous voulions rejeter cette union hypostatique incompréhensible, nous en viendrions à reconnaître deux Fils... Nous n'avons donc pas le droit de séparer un Seigneur Jésus en deux Fils, et c'est méconnaître absolument la foi orthodoxe que d'introduire, comme l'ont fait quelques-uns, l'union des personnes. En effet, la sainte Ecriture ne dit pas que le Logos ne s'est pas uni à la personne d'un homme (ἀνθρώπου πρόσωπον), mais qu'il est devenu chair. Mais quand on dit que le Logos est devenu chair, on entend seulement par là qu'il participe comme nous à la chair et au sang. Il s'est approprié notre corps ; il est sorti comme homme du sein d'une femme, sans perdre pour cela la divinité, ou la naissance du sein de son Père, car il est resté ce qu'il était, même en prenant la chair. »

Cette lettre expose le dogme presque avec l'exactitude d'un symbole de foi. La perfection des deux natures, de la nature divine comme de la nature humaine, cette dernière pourvue d'un corps et d'une âme, tout cela y est très clairement enseigné, la transformation d'une nature en l'autre y est rejetée ; l'union de la divinité et de l'humanité y est expliquée comme union hypostatique (καθ' ὑπόστασιν) en ce sens que l'hypostase du Logos dans la plénitude des temps s'est incorporé la nature humaine qu'il a reçue de la Vierge, et est ainsi devenue chair. Mais si Cyrille n'a pas encore compris ce terme assez exactement pour vouloir désigner par là le terme de l'union, l'unique hypostase ou personne du Logos devenu homme, il a été cependant le premier à employer cette expression et il a aussi préparé le développement ultérieur de la théologie. Lui-même par cette expression (καθ' ὑπόστασιν) pensait seulement à une union essentielle des deux natures d'où est résulté un être individuel, en opposition avec l'union morale. Par là la communication des idiomes est justifiée de la façon la plus frappante et le Nestorianisme avec ses idées d'incorporation d'une personne humaine ou d'une simple union morale

entre le Logos et l'homme est réfuté par une précise notion du dogme.

On lut également le troisième écrit de Cyrille à Nestorius avec les douze anathématismes que le concile d'Alexandrie avait approuvés. Les actes du concile, il est vrai, ne contiennent aucune décision relative à cette lettre. Mais on a toujours dans l'Eglise donné une autorité particulière aux fragments de cette lettre, et on y a vu l'expression fidèle du dogme.

Le cinquième concile général à la suite de la querelle des Trois-Chapitres, anathématisa les décrets de Théodoret et la lettre d'Ibas d'Edesse, principalement parce que ces auteurs avaient attaqué les anathématismes[1] de saint Cyrille et y avaient fait entrer les erreurs nestoriennes.

1. On y lit : « Si quelqu'un ne reconnait pas que l'Emmanuel est le vrai Dieu et que la sainte Vierge est aussi mère de Dieu, en ce sens qu'elle a enfanté selon la chair le Fils de Dieu devenu homme, *anathema sit*. — 2. Si quelqu'un ne reconnait pas que le Logos issu de Dieu le Père s'est uni hypostatiquement à la chair et qu'il est la chair, devenue sienne, un seul Christ, *a. s.* — 3° Si quelqu'un sépare dans le seul Christ les hypostases après leur union, en les unissant seulement par συνάφεια en dignité, en puissance et en autorité, et non par une conjonction qui constitue une union physique καί οὐχι δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ κατ' ἕνωσιν φυσικήν, *a. s.* — 4° Si quelqu'un répartit entre les deux personnes ou les deux hypostases les expressions qui dans les textes évangéliques ou apostoliques ou des saints sont employés pour le Christ ou qu'il dit lui-même de sa personne et s'il attribue les unes spécialement à l'homme, abstraction faite du Logos divin, et les autres au Logos, en tant que seules dignes de Dieu, *a. s.* — 5° Si quelqu'un ose dire que le Christ est un homme qui porte Dieu (θεοφόρον) et non plutôt qu'il est vrai Dieu en tant que Fils par nature onformément aux paroles : Le Verbe s'est fait chair (Jean I, 14) et est devenu participant d'une manière parfaite de notre sang et de notre chair. (Hébr. II, 14), *a. s.* — 6° Si quelqu'un ose dire que le Logos divin est Dieu ou le Seigneur du Christ et ne reconnait pas plutôt qu'il est à la fois un seul et même Dieu et homme attendu que le Logos qui s'est fait chair suivant les paroles de la sainte Ecriture, *a. s.* 7° Si quelqu'un dit que le divin Logos a seul opéré dans l'homme Jésus et que la gloire du Fils unique lui ait été ajoutée comme quelque chose d'étranger, *a. s.* 8° Si quelqu'un ose dire que l'homme pris par le Logos Dieu doit être adoré avec lui, être honoré et reconnu comme Dieu, en temps que distincts l'un de l'autre — car ce sens est propre à la particule avec (σὺν) qui lui est toujours ajoutée — et qu'il n'honore pas l'Emmanuel d'un seul culte et ne lui adresse

Seul le troisième anathétisme souleva chez quelques-uns, adversaires pourtant du Nestorianisme, certaine contradiction : On fit à Cyrille le reproche d'admettre un mélange des deux natures en une seule nature : Mais telle n'était point l'intention de Cyrille dans l'expression (ἕνωσις φυσική) il ne voulait marquer par là qu'une union inséparable et essentielle des deux natures et l'opposer à une union simplement morale. C'est ce qu'il affirmait encore par les autres appellations dont il usait à l'égard de l'union dans le Christ.

A la lecture du fragment déjà mentionné, après que Nestorius eût assez clairement fait connaître son obstination dans l'erreur, il s'engagea une discussion sur la doctrine et les formules des Pères de l'Eglise des temps antérieurs. On lut des extraits des écrits de l'évêque Pierre d'Alexandrie, de saint Athanase, de Théophile d'Alexandrie, du pape Félix I, de Jules I, de saint Cyprien et de saint Ambroise, des trois Cappadociens, d'Atticus de Constantinople, d'Amphilochius d'Iconium et ainsi de toutes les parties de l'Eglise, et de toutes, il résulta que la *communicatio idiomatum* avait été toujours usitée dans le langage de l'Eglise et que la

pas un langage unique, étant donné que le Verbe est devenu chair, *a. s.* 9° Si quelqu'un dit que seul Notre-Seigneur Jésus-Christ a été glorifié par l'Esprit, comme si la puissance qui y est manifestée et qui cependant est par lui, lui est restée étrangère et comme s'il n'avait reçu que de l'Esprit son empire sur les démons et son pouvoir de faire des miracles, ou ne nomme pas plutôt sien l'esprit par lequel il fait des miracles, *a. s.* — 10° Si quelqu'un dit que ce n'est pas le Logos divin lui-même, lorsqu'il est chair et homme comme nous, mais un autre que lui, un homme différent de lui (ἰδικῶς ἄνθρωπος) qui est devenu notre grand prêtre et apôtre (Hebr. III, 1. Ep. V, 2) ou dit qu'il ne s'est pas offert en sacrifice pour nous seuls, mais aussi pour lui-même, alors que pourtant exempt de péché il n'avait pas besoin de sacrifice, *a. s.* 11° Si quelqu'un ne reconnait pas que la chair du Seigneur est vivante et n'appartient pas en propre au Logos, mais à quelque autre en dehors de lui, qu'il n'est uni à lui que par la dignité ou participe seulement à l'inhabitation divine, que celui qui ne le tient pas plutôt à cause de cela pour vivant comme nous l'avons dit, parce qu'il ne peut être propre au Logos qui donne la vie à tout, *a. s.* — 1° Si quelqu'un ne reconnait pas que le Logos de Dieu a souffert selon la chair, a été crucifié selon la chair et a goûté la mort selon la chair et qu'il est devenu l'aîné d'entre les morts, puisque en tant que Dieu il est la vie et l'auteur de la vie. a. s.

séparation en deux personnes ou en deux Fils n'avait jamais été admise.

Nestorius fut alors déposé de sa dignité et déclaré exclu de la communion de l'Eglise ; ce décret fut signé par 200 évêques.

On sait assez par l'histoire de l'Eglise que le parti de Jean d'Antioche qui se trouvait au concile d'Ephèse ne s'associa point à ces mesures du concile, mais opposa concile à concile, dressa un symbole et prononça la déposition de Cyrille d'Alexandrie, de Memnon d'Ephèse et des chefs des anti-nestoriens. L'intervention de la cour impériale accentua tout d'abord le désaccord d'Ephèse. Ce ne fut que deux ans après que la communion put être rétablie entre Cyrille et une grande partie des Orientaux, Jean d'Antioche en tête, une fois que Cyrille eut donné de nouvelles explications sur quelques termes employés, et souscrit la profession de foi que lui avait envoyée Paul d'Emèse et qui était identique à celle qui avait été rédigée à Ephèse [1] ; alors aussi Jean d'Antioche reconnut l'orthodoxie de Cyrille et la déposition de Nestorius. Cette profession de foi était ainsi conçue : Nous reconnaissons que Notre-Seigneur Jésus-Christ le Fils unique de Dieu est vrai Dieu et vrai homme constitué par une âme raisonnable et un corps ; engendré de Dieu avant tous les temps, quant à la divinité, né de la vierge à la fin des jours pour nous et notre salut quant à l'humanité, consubstantiel au Père par la divinité, de même nature que nous par l'humanité. Car les deux natures sont unies l'une à l'autre. Nous ne reconnaissons donc qu'un Christ, qu'un Seigneur, qu'un Fils. C'est en raison de cette union, qui est éloignée de tout mélange, nous le reconnaissons aussi, que la sainte Vierge est mère de Dieu, parce que Dieu le Logos est devenu chair et homme et s'est uni dès la conception ce temple de l'humanité qu'il a prise chez elle. En ce qui concerne les textes évangéliques et apostoliques relatifs au Christ nous savons que les théologiens emploient les uns

1. V. Héfélé *Hist. des Conc.* II (2e éd.), 247, sqq.

indistinctement pour les deux natures, comme se rapportant à une seule personne, mais séparent les autres comme se rapportant à deux natures. Ils attribuent à la divinité les expressions qui conviennent à Dieu, et à l'humanité les termes qui indiquent abaissement.

Ce symbole insiste donc très bien sur la dualité des natures qu'on supposait trop atténuées par saint Cyrille ; d'autre part, il ne marque pas aussi exactement que l'avait fait saint Cyrille l'union des deux natures, quoiqu'il fasse ressortir expressément l'unité des deux natures. Relativement à la communication des idiomes, le dogme était également formulé avec exactitude en ce qu'il était dit que les termes *Fils*, *Seigneur*, *Sauveur* pouvaient se rapporter aux deux natures et partant à une seule personne. Mais pour ce qui est des autres attributs le dogme n'était pas suffisamment exprimé, pas du moins dans la dernière précision ; car ces attributs eux-mêmes pouvaient être assignés à une seule personne.

L'Eglise latine était restée en dehors de ces querelles dogmatiques, et dans l'Orient lui-même elles avaient plutôt agité uniquement les théologiens instruits ; lors du bannissement de leur chef Nestorius, elles n'avaient même pas réussi à former au sein de l'empire romain des groupes de partisans hérétiques parmi le peuple. Elles n'y réussirent qu'en Perse et en dehors de l'empire. L'Occident avait cependant eu connaissance de ces luttes relatives à la véritable notion du dogme christologique. En latin, le langage usuel, comme en témoignent les écrits de saint Augustin, n'avait plus ces hésitations et ces incertitudes ; il était en général plus fixe qu'en Orient par suite de la mobilité de la langue grecque.

A l'exposition du dogme par saint Augustin se rattache le *Symbolum Athanasianum*, dont nous avons vu déjà[1] quel est l'auteur supposé. On y lit à propos de la personne du Seigneur : Perfectus Deus, perfectus homo, ex

1. V. § 23.

anima rationali et humana carne subsistens... Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus... Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

§ 41

La défense du dogme de l'Incarnation par saint Cyrille d'Alexandrie

Les temps troublés contribuent, à leur façon, à former de grands hommes et à les pousser à de grandes choses. Ainsi la période la plus agitée par l'hérésie a produit chaque fois dans l'histoire de l'Eglise et du dogme les plus grands Pères de l'Eglise qui ont fait resplendir la lumière avec d'autant plus d'éclat et plus de pureté qu'elle devait être, plus troublée et plus obscurcie du côté opposé. Parmi eux figure saint Cyrille d'Alexandrie qui occupe en face du Nestorianisme la même situation que saint Athanase en face de l'Arianisme. Sans doute il n'avait pas à faire à une erreur qui fût aussi manifestement et aussi directement que l'Arianisme en contradiction avec les principes fondamentaux de la foi, cependant à travers ses développements successifs, elle allait encore plus loin, jusqu'au Paulinanisme-même. C'est ce caractère particulier de l'erreur nestorienne qui lui vaut chez les protestants modernes tant de sympathies sur le terrain théologique. Car aller à l'encontre du rationalisme déguisé, le démasquer comme une tendance opposée au christianisme, c'est au gré de trop de gens faire preuve d'aveugle fanatisme. C'est l'accusation portée plusieurs fois contre saint Cyrille. Il s'occupe de questions christologiques surtout dans ses lettres, dans celle aux moines égyptiens, dans ses trois écrits adressés à Nestorius, dans la lettre à Jean d'Antioche, dans les deux lettres à Successus, et en outre dans son écrit *sur la vraie foi* à l'empereur Théodose, dans les deux livres du même titre à l'impéra-

trice, dans l'explication des douze anathématismes, dans les cinq livres contre Nestorius, dans le livre contre Théodoret pour les douze anathématismes, dans l'écrit ou le dialogue sur l'Incarnation du Fils unique, dans le Dialogue *Quod unus sit Christus*, et dans les scholies sur ces écrits[1]. Poursuivons tout d'abord l'histoire de sa polémique, de ses efforts pour prouver que le dogme, le Nestorianisme, au moins dans ses conséquences, ébranle ou renverse les doctrines essentielles du Christianisme.

1. Le Nestorianisme met en péril le dogme de la divinité du Sauveur ; par l'hypothèse de l'union morale (*συνάφεια*) entre l'homme et le Logos divin, il ne le met pas au-dessus du rang des prophètes ni en dehors du nombre des justes, qui pouvaient tout aussi bien revendiquer pour eux une pareille union, ni même au-dessus de la sphère du monde simplement créé. Saint Cyrille lui reproche d'être un Paulianisme déguisé, il n'a pas tort. Toutes les expressions et explications que Nestorius donne de cette union dans le Christ ne le tirent pas de cette erreur. Il appelle l'homme-Jésus un réceptacle de Dieu (*θεότητος κτήτορα*) ; mais (réplique Cyrille avec raison) ne doit-on pas plutôt dire au contraire que le Logos divin a pris et fait comme sien un corps humain et une nature humaine[2] ? Parfois Nestorius appelle le Seigneur un porte-Dieu (*θεοφόρος*) comme saint Ignace s'est désigné lui-même par ce nom, ou un instrument de Dieu (*θεότητος ὄργανον*) ; cependant ces expressions elles-mêmes ne désignent encore rien qui ne puisse s'appliquer aussi aux prophètes[3]. Nestorius ne craignait même pas de soutenir expressément que le nom de Dieu ne convenait pas en soi au Sauveur, et ne lui avait été appliqué que par le fait d'une complaisance particulière ; aussi le Sauveur ne méritait-il

1. Ces écrits déjà mentionnés ont été imprimés dans l'édition de *Migne* dans les vol. 75, 76, 77 des Pères grecs.

2. *Cyr. Alex.* Adv. Nest. III, 1 (*Migne*, LXXVI, 124) : Πῶς οὐκ ἐμβρόντητος εἴη ἄν, εἴ τις ἕλοιτο λέγειν, ὅτι τὸ ληφθὲν τὴν λαβοῦσαν αὐτὸ κατεκτήσατο φύσιν, καὶ οὐχὶ δὲ μᾶλλον γέγονεν ἴδιον τῆς λαβούσης αὐτό.

3. *Cyr. Alex.* Ep. 1 (*Migne* LXXVII, 33).

l'adoration qu'à cause de son union avec le Logos[1] ; il n'établissait entre la divinité et l'humanité du Christ qu'un rapport externe et par-là même ce rapport paraissait susceptible de dissolution[2]. Bien plus il ne rougissait pas de mettre le Seigneur sur le même pied que Moïse sous prétexte que celui-ci (Exod., 7, 1) est appelé Dieu, lui aussi. Il veut bien lui attribuer un rang plus élevé, mais non le distinguer de Moïse par la qualité. Que saint Cyrille voit là un blasphème, il est à peine besoin de le faire remarquer. Le Christ le Seigneur, il s'en faut beaucoup, n'a pas été comme homme honoré de cette appellation; il était Dieu par nature ; il a parfaitement conservé sous une forme humaine la nature divine avec tous ses attributs et il le montre par ses miracles comme par les œuvres de sa grâce[3]. Nestorius rejette donc même les expressions bibliques qui font incarner le Logos ; il ne veut laisser subsister dans le Logos que l'acte de s'être incorporé un homme. « Celui-ci (le Logos du Père), dit Nestorius chez saint Cyrille[4], est le Fils vrai et naturel ; celui-là (celui qui est né de la Vierge) a été appelé uniquement par analogie Fils de Dieu. Le Logos ne s'est pas fait chair, mais il s'est incorporé un homme. » Saint Cyrille juge donc nécessaire, dans le premier livre de développer en détail la preuve de la divinité du Seigneur que fournissent les saintes Ecritures.

2. Si le Nestorianisme dépouille de la divinité le Sauveur descendu au rang d'un homme, s'il ne le rattache à Dieu que par une œuvre extérieure, l'œuvre de ce Sauveur devient donc finie et humaine et toute la doctrine de la rédemption du genre humain a perdu son point d'attache. « Si l'Emmanuel n'a été qu'un homme, comme nous, comment sa mort, la mort d'un homme aurait-elle procuré le salut à la nature humaine »? Bientôt saint Cyrille s'exprime encore de même[5] : « Un seul en mourant a satisfait pour tous, parce qu'il les

1. Ep. 11, p. 88. — 2. Ibid. p. 85. — 3. Adv. Nest. II, 3 (*Migne* LXXVI, 73, 76). — 4. De recta fide ad Theod. 6 (*Migne* LXXVI, 1141). — 5. Ad Reginas I, 7 (*Migne* LXXVI, 1208).

dépassait tous de beaucoup en dignité. Car il est le Logos du Père et Dieu par nature, et le corps qu'il a offert pour nous en sacrifice agréable à son Père était bien le sien propre.

Si le Sauveur n'avait été qu'un homme comme les autres, il aurait dû d'abord offrir satisfaction pour lui-même et il n'en aurait pas même été capable. « Si le Christ n'a été ni vrai Fils de Dieu, ni Dieu par nature, mais simplement ce que nous sommes : un homme ordinaire et un instrument de Dieu, nous avons obtenu notre salut, non en Dieu, mais par quelqu'un qui est mort comme nous et qui a ressuscité par la puissance d'un autre. Comment donc la mort a-t-elle été vaincue par le Christ ? J'entends le Seigneur dire sur son âme les paroles suivantes : Personne ne me la prend ; c'est moi qui la dépose spontanément, car j'ai la puissance de la déposer pour la reprendre en moi. Celui qui ne connaissait pas la mort est à cause de vous tombé avec son corps et son âme sous le coup de la mort, afin que nous revinssions avec lui à la vie. Il est ressuscité après avoir vaincu le monde souterrain, non en qualité d'homme, mais comme Dieu, dans la chair avec nous et au-dessus de nous. Notre nature a obtenu en lui comme dans son chef, l'immortalité. La mort a été vaincue, quand elle a étendu sa sentence, jusqu'à son corps qui était la vie même, de même qu'elle a triomphé en Adam, elle a été vaincue dans le Christ[1].

Si le Sauveur n'était pas vraiment Dieu, la faute d'Adam pèserait encore sur nous tous et notre assujétissement à l'empire du démon n'eût pas encore été brisé[2].

3. L'hérésie nestorienne va jusqu'à résoudre le Sauveur en deux et ainsi à arrêter et à partager le cœur humain dans sa tendance vers Dieu. Nestorius cherchait, sans doute, à se défendre contre ses accusateurs, en prétendant admettre comme une seule personne (πρόσωπον) dans le Seigneur visible. « Je dois te louer, écrit Nestorius à Cyrille[3], de reconnaître la différence des natures, la divinité et l'humanité, et l'union

1. *Cyr. Alex.* Ep. I (*Migne* LXXVII, 37). — 2. Cf. Quod unus sit Christus (*Migne* LXXV, 1268, 1273). — 3. Ep. 5 (*Migne* LXXVII, 52).

des deux en un seul πρόσωπον ». L'incertitude du langage vis-à-vis des termes φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον contribuait beaucoup à empêcher cette doctrine de l'unité des personnes de se présenter à tous avec la même clarté. Mais avec toutes ses explications Nestorius arrivait seulement à faire entendre qu'il admettait dans le Christ une nature humaine parfaite, et de plus un homme parfait. A la vérité il prétendait n'établir qu'une distinction exacte de l'humain et du divin, il ne s'arrêtait pas là : mais il admettait toujours, indirectement au moins deux personnes dans le Christ. Si dans le texte cité, il voulait enseigner, tout comme Cyrille, une union de la divinité et de l'humanité en une seule personne, il entendait par là quelque chose de tout différent, à savoir la seule union à une personne humaine. Saint Cyrille lui reproche cette addition comme une inconséquence[1], parce que sa propre doctrine n'allait qu'à la réunion de deux Πρόσῶπα et séparait expressément les deux hypothèses.

Nestorius ne trompait pas moins les orthodoxes en enseignant qu'après la réception de la nature humaine, il n'existait qu'un Fils, comme il y avait eu de toute éternité un Fils de Dieu[2]. Saint Cyrille fait remarquer à ce sujet que Nestorius admettait deux fils et qu'il faisait consister l'unité seulement dans la similitude de nom des deux natures ou dans la participation des deux au même honneur et à la même dignité de la filiation. Nestorius pouvait nommer chaque fidèle un Fils et un Christ, car tous participent au titre d'enfants de Dieu et à l'honneur départi au Seigneur. Ce n'est pas la distinction des deux natures dans le Christ que saint Cyrille eût blâmée, mais leur séparation en deux personnes. « Cesse de séparer les deux natures après qu'elles ont été unies, car savoir que la nature divine est autre chose que la nature humaine, n'est pas seulement une convenance pour un esprit pénétrant, mais une nécessité ; ces natures sont en effet infiniment différentes entre elles, dans notre Sauveur et le Sauveur de tous, dans lequel ces

1. Ep. 50 (*Migne* LXXVII 276). — 2. Adv. Nest. II, 7 (*Migne* LXXVI, 88).

natures sont réunies en une union vraie et hypostatique, renonce donc à toute séparation[1] ».

Et si les deux natures ont dû exister séparées l'une de l'autre, il résulte de soi qu'il faut admettre deux Christs. « Enfin il y en a — ainsi parle saint Cyrille des Nestoriens[2] — qui soutiennent, il est vrai, que l'Emmanuel est constitué et composé du Logos divin, de l'âme raisonnable et du corps, c'est-à-dire d'une nature humaine parfaite; cependant ils ne suivent pas la saine et bonne croyance. Ils partagent en effet l'unique Christ en deux et ils soutiennent par suite de cette séparation entre l'un et l'autre que chacun d'eux subsiste par lui-même, que l'un, celui qui est né de la Vierge est un homme parfait et que l'autre, le Logos vient du Père ; en même temps ils ne distinguent pas seulement entre la nature de Dieu et de la chair, ils prétendent encore se cantonner dans ces différences. Car autrement ils ne se seraient pas écartés de la vérité, puisque la nature de la chair est autre que celle du Logos : Mais ils posent que l'homme est impur comme existant à part (ἄνθρωπον ἰδία τιθέντες) et nomment l'autre le vrai Dieu.

Nestorius veut sans doute se défendre contre le reproche d'admettre deux Christs, mais il ne peut le faire que comme quand il soutient l'unité du Fils de Dieu, car le nom du Christ doit d'un côté être attribué au Logos, et de l'autre au Fils de Marie et par suite de l'union des deux en une seule personne (ὡσανεὶ τοῦ τῆς συναφείας λόγου εἰς ἓν αὐτοὺς πρόσωπον συνειςδέοντες)[3]. Mais saint Cyrille ne tient pas cette reconnaissance de l'unité de personne pour sincère, attendu que les Nestoriens contestent l'union essentielle des deux natures. En outre, il est contraire au langage usité dans l'Eglise, d'attribuer au Logos pris à part le titre de Christ (oint) ; il appartient en propre au Sauveur par suite de la nature humaine qu'il a prise et qui a été consacrée par le Saint-Esprit.

1. *Cyr. Alex.* Adv. Nest. II, 8 (*Migne* LXXVI, 92).
2. De recta fide ad. Theod. c. 6 (*Migne* LXXVI, 1141).
3. Ad Reginas I, 12 (*Migne* LXXVI, 1220).

Cette unité du Sauveur est déchirée par Nestorius et par la même tendance unitaire de l'âme vers Dieu. Ce que saint Athanase reprochait aux Ariens, à savoir qu'ils présentaient au cœur humain un double objet de vénération et d'amour ; c'est-à-dire le Dieu Très-Haut et le Logos créature ; saint Cyrille le reproche aussi mais en une autre façon au Nestorianisme. Celui-ci, en effet, présentait comme objet de vénération et d'adoration le Logos divin et le Sauveur né de Marie, comme deux personnes infiniment différentes par nature et unies seulement par le dehors. Ce n'est pas le Christianisme qui nous réduirait à l'adoration d'un sauveur humain séparé du Logos divin ou à l'anthropolâtrie ; il adresse toute notre âme à Dieu qui, dans la plénitude des temps, s'est fait homme et a accompli l'œuvre de la Rédemption dans la nature humaine devenue sienne[1]. De même qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'une foi, qu'un baptême ; il ne doit y avoir aussi qu'un Sauveur, qu'un Christ[2]. Seul, le Nestorianisme ne voit pas de l'idolâtrie à prétendre élever le Fils de Marie, à cause de son union relative avec le Logos divin, au-dessus de toutes les créatures et à le tenir pour digne d'adoration comme Dieu même. Mais alors tous les Justes sont dignes d'adoration et égaux à Dieu. On peut même objecter aussi aux Nestoriens qu'ils font de la Trinité une quaternité et qu'ils sont pourtant incapables de faire entrer ce quatrième facteur en union étroite avec Dieu[4].

4. Le Nestorianisme méconnait aussi la portée du dogme de l'Incarnation en tant qu'il anéantit la bénédiction divine qui, par ce moyen, se répand sur la vie humaine et sur toutes ses diverses phases. Il y a quelque chose d'ineffablement élevé en ce que Dieu même est passé par tous les moments de la vie divine ; s'y est mêlé personnellement et les a tous sanctifiés. Il a été conçu, porté dans le sein mater-

1. Quod unus sit Christus (*Migne* LXXV, 1261).

2. Apol. c. Theod. (*Migne*, LXXVI, 413. : *Εἰ γὰρ ἐστιν εἷς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, μία τε πίστις ἡ εἰς αὐτόν, καὶ ἓν τὸ βάπτισμα, ἓν ἔσται πάντως αὐτοῦ καὶ πρόσωπον ὡς ἑνός.*

3. Quod unus sit Christus (*Migne* LXXV, 1284). — 4. Ep. 1.

nel engendré, allaité comme enfant; il a grandi peu à peu et il a finalement souffert la mort sanglante sur la croix, il a même transformé la voie du monde souterrain en une *via sacra*, en un cortège triomphal. De tout cela il ne reste rien dans l'hérésie. « Il est (le Sauveur) né du sein maternel, dit saint Cyrille[1], non parce qu'il avait besoin d'une naissance temporelle, mais pour bénir le commencement et l'origine de notre existence, afin que la malédiction qui précipitait nos corps terrestres dans l'enfer cessât désormais de sévir sur notre race depuis qu'une femme avait enfanté celui qui était uni à notre chair, afin que la parole : tu enfanteras dans la douleur, fût redressée par lui et que cet autre du prophète se vérifiât : « La mort est tombée » et « Dieu a séché toutes les larmes sur tous les visages ».

Les exemples de vertu donnés par le Sauveur sont eux-mêmes dans le Nestorianisme dépouillés de leur éclat divin, car que sont-ils autre chose que des vertus d'un homme ordinaire qui a été illuminé par Dieu et comblé de ses grâces à un degré particulier ? D'abaissement du Logos divin, d'éclipse de la puissance et de la gloire divines sous les voiles d'une nature humaine accessoire, de reflet et de manifestation de sainteté divine dans la vie terrestre du Seigneur, il ne saurait plus être question ; c'est un homme comme nous, qui a souffert dans le Christ et qui a enduré la mort, mais le mystère insondable de l'amour divin qui est descendu jusqu'à nous et qui s'est fait chair se réduit à l'illumination particulière d'un homme[2].

5. Le Nestorianisme était nécessairement obligé par le développement de ses conséquences non seulement à compromettre le dogme de la Rédemption de tous les hommes, comme il a été montré jusqu'ici, mais encore à réduire à peu près à rien celui de la justification et de la sanctification de l'homme ou de la filiation divine reconquise dans le Christ. Si le Sauveur pouvait encore prétendre à quelque supériorité sur le reste des hommes — et Nestorius ne

1. Ep. 17 (*Migne* LXXVII, 120). — 2. Ep. 9, 10.

voulait pas la lui enlever — cette union morale (συνάφεια σχετική) avec le Logos devait lui appartenir exclusivement; mais alors l'union avec Dieu devait être supprimée pour les autres. C'est bien ce que nous voyons dans les fragments des écrits de cet hérétique que saint Cyrille nous a conservés. Quand il veut démontrer que le Logos n'est réellement pas un homme, mais s'est incorporé seulement un homme il allègue le passage de l'épître aux Hébreux (11, 17) : « Il devait devenir en tout semblable à ses frères afin de devenir compatissant et un grand prêtre fidèle devant Dieu pour expier les péchés du peuple ». Ces paroles, l'Apôtre, pense Nestorius, ne pouvait les entendre que de l'homme pris par le Logos, non du Logos lui-même, car le Logos n'avait pas de frères, et il n'était pas grand-prêtre. « Le divin Logos, demandait-il, avait-il donc des frères qui lui fussent semblables pour la divinité ? » Saint Cyrille prend occasion de ceci pour montrer tout au long l'état de parenté avec le divin Logos où nous mettent la grâce et la haute dignité du chrétien sanctifié. En réalité le Logos divin s'est fait homme et comme nous est né d'une femme, afin que nous puissions avoir part d'une façon analogique à sa naissance du sein du Père. Ce Logos engendré de toute éternité par le Père est né avec nous selon la chair afin que nous puissions acquérir de Dieu en esprit son genre de naissance, pour que nous ne fussions plus enfantés de la chair, mais transformés en êtres surnaturels et que nous devenions enfants de Dieu par la grâce. Qu'est-ce donc que cette image de l'homme céleste ? N'être sur aucun point l'esclave des passions ; vivre sans péchés, n'être soumis ni à la mort ni à la corruption, posséder la sainteté, la justice et tout ce qui leur est semblable, posséder cela, voilà qui est le fait d'une nature divine et immortelle ; car elle est élevée au-dessus de tous les péchés et de toute souillure, la sainteté et la justice même. Voilà à quoi nous élève le Logos divin quand, par son esprit, il nous élève à la nature divine. Le Fils ne transforme donc en sa nature divine rien des choses créées ; cela est impossible, mais cette ressemblance divine est imprimée sur tous ceux

qui sont associés à sa nature divine et participent à l'Esprit-Saint, et cette image de l'inexprimable divinité brille dans les âmes des saints[1] ».

Le Nestorianisme aurait pu en venir tout aussi facilement à nier pour les hommes en général le besoin de rédemption et à borner toute l'action du Sauveur à nous communiquer la divine révélation à la façon d'un prophète de l'Ancien Testament, à nous montrer le chemin par lequel nous pouvions nous racheter nous-mêmes et mériter une union de plus en plus intime avec le Logos.

D'après ce qui vient d'être dit on voit assez clairement en quelle étroite union se tiennent le Nestorianisme et le Pélagianisme. Une étude complète de l'un et l'autre système aurait dû réunir les deux hérésies. Une pareille étude fut rarement entreprise dans l'antiquité au sujet des opinions hérétiques : on s'attache en général à des dogmes pris à part et on laissait les autres de côté. Parmi les Pélagiens il y en eut en réalité qui consentirent à admettre l'influence de leur doctrine de la grâce sur la christologie, et ils professèrent, soit avant, soit après, quelques doctrines nestoriennes. Leporius, moine franc, gagné au Pélagianisme, avait déjà avant Nestorius assigné la passion du Christ à l'homme exclusivement[2]. Julien d'Eclane vint également du Pélagianisme au Nestorianisme ; d'après lui le Sauveur s'était en effet borné à nous donner des exemples de vertu, et il pensait qu'il rendrait ceux-ci d'autant plus propres à provoquer notre émulation qu'il en ferait des actes purement humains, et supposerait chez le Seigneur la lutte contre la concupiscence et lui ferait acquérir la vertu par un chemin pénible en triomphant de notre penchant vers le mal. C'était bien là du Nestorianisme[3].

6. Comment le dogme de la sainte Eucharistie était compromis par Nestorius et n'était conçu, d'après ses principes,

1. Cyr. C. Nest. III, 2, 71, 72.

2. *Leporii* presbyteri libellus emendationis c. 9. Bibl. patr. *Gall.* Tom. IX, 398 sq. — 3. Cf. *Aug.* Op. imperf. c. Jul. IV, 84.

que comme une commémoraison de la mort du Seigneur, c'est ce que nous verrons plus tard dans la quatrième partie de l'histoire des dogmes ; mais il est évident déjà que si on admet la séparation du Sauveur humain et du Logos divin, le corps présent dans l'Eucharistie et présenté comme un aliment n'est plus uni hypostatiquement au Logos divin ; il ne mérite donc plus aucune adoration, il ne peut plus être considéré comme un aliment pour la vie éternelle [1].

§ 42

Conception et démonstration du dogme de l'Eucharistie chez saint Cyrille d'Alexandrie

Jusqu'ici nous n'avons étudié l'œuvre de saint Cyrille que dans son côté polémique; il reste à montrer comment il a réussi à défendre le dogme de l'Eglise, à le formuler plus exactement, à l'établir sur des bases plus profondes.

A ce point de vue il en fut du dogme christologique comme de la Trinité : il s'écoula un temps assez long avant qu'on n'eût trouvé de terme assez précis pour exclure absolument l'erreur. Les Nestoriens suivaient en effet la même tactique que les Ariens : ils employaient dans le sens de leur hérésie les termes reçus dans la théologie et détournaient dans un sens hérétique celles dont se servaient leurs adversaires. Par là plusieurs furent empêchés de saisir l'importance de la question controversée et en vinrent à s'écarter de la foi orthodoxe. Nestorius mit au grand jour dans la personne du Sauveur la dualité des natures; il put alléguer pour justifier de la nécessité d'une telle mesure l'autorité des Pères qui avaient combattu l'Arianisme et l'Apollinarisme. Mais l'exagération était facile sur ce point et alors on tomba dans l'hérésie même qu'on prétendait combattre. Comment devait-on en présence de cet état de choses préciser l'unité de la personne dans le Christ?

1. *Cyr.* C. Nest. II, 7, 8.

Le langage en usage chez les Latins mêmes au sujet de ce dogme s'était déjà entièrement établi. Tertullien pose déjà l'unité dans la personne (*persona*) et la dualité dans les natures (*natura*) et saint Hilaire comme saint Augustin avaient fait prévaloir absolument cette façon de parler.

Il n'en était pas ainsi dans l'Eglise grecque. Combien de temps n'avait-il pas fallu pour arriver à fixer les termes οὐσία et ὑπόστασις (être et hypostase)? Quel mot devait-on choisir pour désigner l'unité dans le Christ? Car il y avait encore d'autres termes qui avaient à peu près le même sens φύσις et πρόσωπον (nature et personne). Le mot πρόσωπον n'avait pas été admis pour les personnes divines, parce que les Sabelliens l'avaient entendu, en un autre sens, d'une manifestation temporelle ou d'un rôle accepté.

1. En ce qui concerne le terme φύσις il désigne comme le terme οὐσία l'essence ou le caractère commun à tous les êtres de même espèce, avec cette seule différence qu'il est employé principalement pour les choses finies, formées ou engendrées (φύω) et même pas autant dans un sens abstrait pour l'idée de genre; mais plutôt pour la désignation de l'essence existant dans des individus concrets.

Saint Cyrille ne se préoccupe pas de donner une idée plus précise des termes être et nature; il emploie ces mots *promiscue* dans le même sens[1], quoique le mot φύσις, même chez lui, soit moins employé pour une seule entité divine que pour les deux natures dans le Christ[2]. Mais pour désigner en général le point de vue de la dualité dans la personne du Seigneur, on ne rencontre pas chez lui le terme deux natures (δύο φύσεις); il se faisait scrupule d'admettre deux natures, parce que Nestorius entendait par ce terme, deux natures ou deux personnes existant séparément et en soi.

2. Le terme d'hypostase avait été dans la controverse sur

1. *Cyr*. Adv. Nest. V, 6 (*Migne* LXXVI, 240) : Μία γὰρ ἡ θεότητος φύσις, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη.

2. Ep. 50 (*Migne* LXXVII, 269).

la doctrine trinitaire, affecté par les Cappadociens à la Trinité. On était parti alors de l'emploi de ce mot réservé à l'individu par opposition à l'espèce. Ainsi l'hypostase comprend, si on fait abstraction de l'existence en soi qui n'est pas toujours clairement marquée, quelque chose de triple en soi : l'essence de l'être, ses qualités particulières et l'existence ou la participation à l'être. Le mot πρόσωπον désigne chez saint Cyrille tout à fait la même chose. On se demandait donc : doit-on pour le Sauveur admettre deux hypostases et deux πρόσωπα ou simplement une hypostase et un πρόσωπον ? Si toute nature individuelle et réelle est une hypostase, on ne voit pas pourquoi on ne pourrait admettre deux hypostases dans le Christ. Saint Cyrille ne donne pas une exacte définition de l'hypostase. Cependant il parle ordinairement d'une hypostase et d'un πρόσωπον dans le Christ et il fait consister l'erreur de Nestorius en ce qu'il admet dans le Christ deux hypostases et deux πρόσωπα[1]. Quelquefois cependant Nestorius assure admettre[2] l'unité du πρόσωπον, mais saint Cyrille ne croit pas à sa sincérité, car Nestorius alors n'a en vue que l'unité de la personne humaine du Seigneur[3].

3. Saint Cyrille distingue plus exactement la doctrine orthodoxe du Nestorianisme, quand il appelle l'union de la nature humaine et de la nature divine une union par hypostase (καθ' ὑπόστασιν)[4]. Ce terme fut aussi adopté plus tard par les Pères du quatrième concile et c'est lui qui, dès lors, servit à caractériser l'union dans le Christ comme la rencontre des deux natures en une hypostase ou personne. Ce mot devint aussi le Schibboleth contre le Nestorianisme et le Monophysisme. Cependant saint Cyrille n'a pas encore pris ce terme dans ce sens, ni ne lui a donné cette portée. Il s'explique en effet, à la suite des attaques qu'il souleva du

1. *Cyr.* Ep. 17, p. 116 : Ἑνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετέον φωνάς· ὑποστάσει μιᾷ, τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ. Cf. Ep. 39, p. 180 : 40, 196. Anath. 3. 4. Apol. c. Theod. (*Migne* LXXVI, 401, 409). Adv. Nest. II. 1. De recta fide ad Theod. c. 25.

2. Ep. 5, p. 52. — 3. Ep. 50, p. 276. — 4. Ep. 4, p. 46 ; 17, 75, p. 117.

côté de Théodoret dans son *Apologeticus*, en ce sens que ce mot devait seulement servir à désigner l'union du divin et de l'humain comme une union essentielle, par opposition à une union simplement morale[1].

4. Saint Cyrille n'emploie pas seulement pour la nature humaine du Seigneur le mot d'hypostase (ὑπόστασις) dans le sens de nature[2] (φύσις) ; il parle même d'une seule nature de l'Homme-Dieu, alors que suivant le langage usité plus tard dans l'Eglise, on ne pouvait enseigner que deux natures et une seule hypostase. Par là sa façon de s'exprimer manquait d'exactitude, et il fournissait aux Monophysites l'occasion de se réclamer de son autorité. Il était en effet très frappant que saint Cyrille présente aux Nestoriens l'union du corps et de l'âme dans l'homme comme un type de l'union hypostatique dans le Christ[3]. Tout aussi essentielle que celle du corps et de l'âme était l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ. C'est pourquoi cette union est appelée chez saint Cyrille (ἕνωσις φυσική ou ἕνωσις κατὰ φύσιν)[4]. Dans l'homme, il ne résulte pas seulement de cette union une hypostase, mais simplement une nature et une substance[5]. Etait-ce la même chose pour le Christ ? Saint Cyrille ne consent pas volontiers à admettre deux natures dans le Christ ; mais sa seule raison c'est que Nestorius en ferait tout aussitôt deux natures séparées et existantes par elles-mêmes[6]. Il s'empare donc d'une expression qui plus tard soulèvera bien des controverses ; il reconnaît une seule nature incarnée dans le Logos[7]. En un endroit[8] il allègue en faveur de cette expres-

1. *Cyr.* Apol. c. Theod. (*Migne* LXXVI, 401).

2. Les deux idées sont prises comme identiques. Ad. Reg. II, 45. Cf. Anath. 3 (*Migne* LXXVI, 401) : Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, κ. τ. λ. Ici les deux hypostases sont admises dans le Christ après leur réunion, et leur séparation seule est rejetée.

3. Ep. 45, p. 232, 233. — 4. Anathem. 3.

5. Ep. 50, p. 260 : Μία γὰρ ὁμολογεῖται φύσις ἀνθρώπου καὶ ὑπόστασις, κἂν ἐκ διαφόρων νοῆται. — 6. Ep. 46, p. 245.

7. Adv. Nest. II. praef. (*Migne* LXXVI, 60) : Οὕτω τε, εἷς νοεῖται καὶ μόνος. ἅπας τε αὐτῷ πρέπει λόγος, καὶ ὡς ἐξ ἑνὸς προσώπου τὰ πάντα λελέξεται· μία γὰρ ἤδη νοεῖται φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν ἡ αὐτοῦ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν νοοῖτ' ἂν εἰκότως. — 8. Ad. Reg. I. 9.

sion l'autorité de saint Athanase, il cite, d'après un de ses prétendus écrits sur l'incarnation, les paroles suivantes : « Nous le reconnaissons comme le Fils de Dieu, comme Dieu par l'esprit, et fils de l'homme par la chair ; mais comme deux natures (séparées) en tant que Fils; comme ayant deux natures dont l'une est digne d'adoration et dont l'autre ne l'est pas ; comme une nature incarnée du Logos, qui en même temps que la chair est digne d'une seule adoration indivise, non pas deux Fils, dont l'un serait digne d'adoration en tant que Fils de Dieu et l'autre ne le serait pas en tant que Fils de Marie et aurait été adopté par la grâce, comme les autres hommes, mais un seul Fils de Dieu et en celui-la seul qui est de Dieu ».

Mais Léontius de Byzance[1] remarque déjà au VIe siècle qu'on ne connaissait de cet écrit prétendu de saint Athanase, que ce qu'en rapportait saint Cyrille dans le passage cité. Il ajoute que ce prétendu livre de saint Athanase ne se trouve pas dans les manuscrits et qu'on ne peut s'attendre à rencontrer cette expression chez ce Père qui s'est exprimé si nettement sur la dualité des natures comme sur la dualité des volontés dans le Christ. Il suppose donc une interpolation des écrits de saint Cyrille et elle serait l'œuvre de Dioscure, le monophysite, qui a prétendu appuyer les termes de nature incarnée du Logos qu'il emploie souvent, sur les témoignages des Pères. Ces paroles se trouvent dans un écrit d'Apollinaire « sur l'Incarnation » qui fut attribué à saint Athanase par les partisans de sa secte[3]. Les Apollinaristes opérèrent plusieurs falsifications de même genre[4].

1. *Leont.* De sectis act. 8 (*Migne* LXXXVI, 1252 sqq.). — *Advers. fraudes Apollin.* (*Migne* LXXXVI, 1947 sqq.).

2. Cf. Caspari, *Alte und neue Quellen zum Taufsymbol* (Christania 1879.) 111 sq.

3. *Cyrill.* Ep. 46, p. 240 : Ποια τοινυν παθεῖν αὐτὸν ἀνάγκη εἰς ἰδιαν φυσιν, εἰ λέγοιτο μετὰ την ἑνωσιν μια φυσις σεσαρκωμενη; Εἰ μὲν γὰρ οὐκ ἦν ἐν τοῖς λογοις τῆς οἰκονομίας τὸ πεφυκὸς ὑπομενειν τὸ πάθος, ὀρθῶς ἀν ἔφησαν· ὅτι μὴ ὄντος του πεφυκοτος πάσχειν, πάσα πως ἀνάγκη τῇ τοῦ Λογου φυσει συμβαινειν τὸ πάθος. Εἰ δὲ ἐν τῷ σεσαρκωμενην εἰπεῖν, συμπας ὁ λόγος τῆς μετὰ σαρκός οἰκονομιας εἰσφερεται, κ. τ. λ.

4. *Migne* LXXV, 1289.

Que cette façon de parler chez saint Athanase soit nouvelle ou non, elle n'était pas cependant chez lui hétérodoxe ou monophysite, car en ajoutant « incarné », il voulait désigner la nature humaine qui avait été prise et du reste elles désignent uniquement l'union physique. Cela résulte clairement de l'explication qu'il donne lui-même dans sa seconde lettre à Successus. Ici en effet saint Cyrille rencontre l'objection que si une nature est prise par le Seigneur, il faut attribuer des souffrances à la nature et à l'essence divine. Il la combat parce qu'il n'a pas parlé d'une nature quelconque, mais de la nature incarnée du Logos. Il prétend donc dire que dans le Christ le Logos divin est devenu homme avec sa nature divine. Et on peut ainsi parler d'une nature divine incarnée comme d'un Logos divin incarné. Il résulte néanmoins de là que cette expression « nature incarnée du Logos » doit désigner les deux natures, la divine aussi bien que l'humaine et marquer en même temps que le Logos a supporté et éprouvé des souffrances dans la nature humaine.

Dans un autre écrit « *Quod unus sit Christus* », saint Cyrille revient à la même manière de parler : « Qui voudrait, dit-il, être assez fou et assez ignorant pour prétendre que la nature divine a été transformée en une nature finie ou que la chair a passé par transformation dans la nature du Logos ? Cela est impossible. Nous parlons d'un seul Fils et d'une seule nature, quoiqu'il ait pris un corps animé par une âme raisonnable ; car la nature humaine est devenue la sienne propre, et c'est ainsi qu'il est considéré par nous comme Dieu et comme homme. A cette objection : « Il n'y a donc plus deux natures, une divine et une humaine », il est répondu : « sans doute la divinité est autre chose que l'humanité, si on considère ses attributs particuliers ; mais l'une et l'autre ont été fondues dans l'unité sans mélange et sans transformation d'une manière impénétrable pour nous ». Pareillement, il repousse l'objection d'une absorption de la nature humaine dans la divine et il dit que Dieu, en dépit de l'unique nature d'homme incarné, a fait que sa nature humaine a continué d'exister sans corruption semblable au

buisson ardent qui dans l'apparition de Dieu brûlait sans se consumer [1].

On s'explique ainsi que saint Cyrille tout en reconnaissant expressément deux natures dans le Christ avec le symbole des Antiochiens pût cependant encore tenir après l'union au terme de *nature incarnée*; car par là il entendait réellement deux natures [2].

5. Le terme d'union physique (ἕνωσις φυσικὴ) que saint Cyrille a employé dans le troisième anathématisme pouvait bien cependant ne pas plaire à tous. Théodoret lui reproche dans sa réfutation des anathématismes de supposer une nécessité et de présenter l'union de Dieu avec la nature humaine, comme résultant d'une nécessité et nullement d'un amour libre.

A cela saint Cyrille répond dans son Apologétique contre Théodoret que par le mot « physique », il n'a voulu que désigner une union essentielle et indissoluble du divin et de l'humain et exclure la division en deux fils. Il avait seulement à écarter par là la conception nestorienne de l'union des deux natures par des rapports réciproques, par leur autorité et par leur égale dénomination à tous deux et il n'avait pas davantage voulu insinuer un mélange ou une transformation des natures. Il n'avait pas songé le moins du monde à nier le libre amour de Dieu et sa manifestation dans l'Incarnation [3]. Il pensait que la liberté devait être restreinte sur ce point, qu'après la réalisation de l'union hypostatique, il ne pouvait plus se produire dans cet état de séparation, au moins du côté de l'homme. Tel était bien le cas dans l'union de l'homme et de Dieu par la foi et par la grâce, mais non dans l'union physique entre le Logos et la nature humaine [4]. Il s'entendait particulièrement avec

1. Ibid. 1293. — 2. Cf. Ep. 45 (*Migne* LXXVII, 232, sq.).

3. Apol. c. Theod. (*Migne* LXXVI, 408) : Κεκένωκεν ἑαυτὸν οὐκ ἀβουλήτως, ἀλλ' ἐθελοντὴς ὁ Μονογενὴς γέγονεν ἄνθρωπος.

4. Ibid. : Τὸ δέ γε μὴ θέλειν μετὰ τὴν ἕνωσιν διαιρεῖσθαι διχῇ τὰ ἡνωμένα, καὶ ἀλλήλων ἐπιφοιτᾷν, εἴη ἄν, ὥς γε μοι φαίνεται, παντελῶς ἀνυπαίτιον, καὶ μώμου μακρὰν.

Théodoret pour dire que le Logos n'était pas nécessairement soumis aux nécessités physiques de la nature humaine. Mais quand il s'agit d'établir cette opinion par d'autres exemples, saint Cyrille n'est pas aussi exact que les autres Pères ; il ne fait pas entre le vouloir et la volonté libre la distinction aussi nette que saint Athanase, par exemple. Ainsi il se demande si Dieu qui est par nature saint, juste, sage, l'est nécessairement et indépendamment de sa volonté[1] ; si donc, l'homme qui est raisonnable par nature, l'est nécessairement et indépendamment de sa volonté. Il ne remarque pas ici que l'Incarnation est un acte de l'amour volontaire de Dieu, un acte qu'il pouvait accomplir ou non ; tandis que la volonté de son propre être est nécessaire chez Dieu, comme la volonté d'être raisonnable chez l'homme.

6. En quelques passages saint Cyrille désigne ce qui a été accompli par l'union hypostatique comme une certaine unité (ἕν), tout comme s'il n'avait pu trouver encore de terme précis. « Il est évident, dit-il, que le Logos engendré par le Père a gardé même après son Incarnation tout ce qui était inhérent à sa nature. Il est dangereux d'introduire une séparation, car il n'y a qu'un Seigneur Jésus-Christ par lequel le Père a tout créé. Il est créateur en tant que Dieu, vivificateur en tant que vie, aboutissant pour ainsi dire à un être unique qui tient le milieu entre les deux avec des propriétés naturelles et d'autres surnaturelles[1]. Encore ici on voit clairement combien il était difficile pour les Pères de trouver tout d'abord pour les mystères insondables de la foi l'expression adéquate qui rendît impossible toute interprétation détournée. Après l'apparition de l'erreur monophysite saint Cyrille aurait peut-être usé de plus de précision ; il aurait évité l'expression d'*être intermédiaire* ou bien il l'aurait expliquée[2]. Cependant des passages cités il

1. De recta fide ad Theod. c. 40 (*Migne* LXXVI, 1193) : *Ἀνθρωπίνοις τε αὖ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδιώμασιν εἰς ἕν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος.* Ces expressions se trouvent : De inc. Unig. (*Migne* LXXV, 1224, 1245, 1253).

2. Cette expression inexacte se trouve chez Greg. Naz. V. plus haut, § 35.

résulte bien clairement qu'il n'a pas songé à un mélange des natures, mais seulement à la conjonction de la nature humaine dans la personne du Logos restée sans changement.

7. Les adversaires de saint Cyrille lui reprochaient d'avoir admis une transformation substantielle de la nature humaine dans la nature divine. Le saint docteur, au contraire, se tient bien en garde contre cette erreur dans tous ses écrits et notamment contre toute transformation en quelque sens que ce soit[1]. Il n'ignore pas que plusieurs Pères ont parlé du mélange des natures (κρᾶσις), mais, comme il l'explique avec raison, ils n'ont voulu désigner par là qu'une union intime entre le divin et l'humain et nullement songer à un mélange comme celui qui a lieu dans les substances liquides. Si Nestorius lui reproche[2] d'admettre pour un seul être (εἰς μιάν οὐσίαν) ce mélange de divin et d'humain, il repousse cette supposition de la diffusion de ces natures l'une dans l'autre (τῶν φύσεων εἰς ἀλλήλας ἀνάχυσις) et il trouve en un autre passage qu'il est absurde de croire que la nature humaine ou le corps est devenu consubstantiel à la divinité ou admis à partager avec elle la même essence (ἐνουσίας ταυτότητι)[3]. L'anéantissement ou l'absorption de la nature humaine dans la divine est signalé tout aussi bien comme erroné et inexact[4].

Cela n'a pas empêché, à notre époque, d'accuser saint Cyrille[5] d'avoir admis non seulement l'insertion de la nature humaine dans et sous la personne divine, mais même son élévation à la substance de Dieu, son « insubstantiation » dans le Logos, si bien que le Logos ne peut pas même être imaginé sans la nature humaine et que d'autre part la nature humaine tirerait du Logos sa substantialité. Il n'en est rien. L'union, aux yeux de saint Cyrille, est devenue inséparable pour le Logos parce que Dieu ne peut pas retirer son acte

1. *C. Nest.* I. — 2. *C. Nest.* V. 4. (*Migne* LXXVI, 229).
3. Quod unus sit Christus, *Migne* LXXV, 1289. — 4. Ibid. p. 1292, sq.
5. *Dorner*, op. cit. II, 77. « On ne peut donc pas proprement parler, chez saint Cyrille, d'une transformation ou transsubstantiation de la substance humaine dans la divine, mais bien d'une insubstantiation et non de son union hypostatique au Logos ».

d'amour, mais l'être divin d'après saint Cyrille n'a reçu ni une nouvelle destinée ni un changement par le fait de l'Incarnation. C'est là plutôt ce qu'il nie : « Il a souffert la croix, dit-il [1], et la mort dans la chair non dans l'être divin (οὐ φύσει θεότητος) pour être le premier né d'entre les morts et pour ouvrir à la nature humaine le chemin de l'immortalité et pour sauver les âmes de l'enfer... Comme son corps est devenu un corps de Dieu, il a devancé tous les autres. Mais un corps pris à la terre ne pouvait être transformé dans l'être de la divinité, car autrement nous devrions prendre quelque chose à la nature humaine comme si elle était devenue telle ou avait reçu en soi quelque chose d'accidentel qui ne lui appartînt pas par nature [2]. L'union du corps et de l'âme en une substance dans l'homme est bien pour saint Cyrille l'analogie de l'union hypostatique dans le Christ, mais n'en est pas l'image parfaite. La nature humaine n'a donc plus sa substance dans le Logos; elle n'est pas comme un corps sans âme, une simple substance potentielle; elle a la substantialité elle-même. Quand saint Cyrille [3] dit que les deux natures après leur union ne peuvent être séparées que θεορίᾳ, il n'entend pas par là nier toute différence réelle entre les deux, mais affirmer seulement l'unité de la personne.

8. La *communicatio idiomatum*, le passage des attributs des deux natures à une seule personne où l'unité de la personne du Sauveur trouve sa claire expression, voilà ce que saint Cyrille cherche tout particulièrement à établir et à justifier. La sainte Ecriture disait déjà du Logos qu'il s'était fait chair; elle le nommait ainsi, pour ainsi dire, chair parce que le Logos était devenu en quelque sorte ce qu'il avait pris comme sa propriété ou comme son bien; tout comme on montre le corps d'un homme quand on veut montrer l'homme même qui le détient [4]. Pareillement le Seigneur

1. Ep, 45 (*Migne* LXXVII, 236).
2. Ibid. : Ἀμήχανον γάρ· ἐπεὶ καταγορεύομεν τῆς θεότητος ὡς γενητῆς, καὶ ὡς προσλαβούσης τι ἐν ἑαυτῇ ὃ μὴ ἔστι κατὰ φύσιν ἴδιον αὐτῆς.
3. Quod unus sit Chr. (*Migne* LXXV, 1292).
4. De inc. Unig. (*Migne* LXXV, 1236).

se nomme lui-même (Jean VI, 32, 33) un pain qui est descendu du ciel, et qui rend la vie au monde, quoique ce soit le Logos qui, à parler exactement, soit descendu du ciel. Dans ce cas, il y a aussi une qualité de la nature humaine qui est attribuée à la divine et cela est admissible même *in concreto*, comme s'exprimera plus tard la théologie, quand on a en vue et qu'on suppose la personne de l'Homme-Dieu comme support de l'une et de l'autre.

Nestorius ne voulait attribuer au Sauveur qu'au singulier les termes qui servaient seuls à désigner la divinité et pouvaient, en même temps, mais en un autre sens analogue, s'entendre de l'homme, par exemple les qualificatifs de Fils de Dieu, Christ. Cependant il protestait contre l'emploi des expressions : « Dieu est né de la Vierge, Dieu est mort, Dieu est ressuscité [1] », sous prétexte qu'alors on soumettait la divinité à un changement. Ceci ne se produisait guère que quand on attribuait *in abstracto* ces attributs à la divinité. Mais cela ne se faisait point. Saint Cyrille excluait toujours le changement de l'être divin [2]. La communication des idiomes n'avait lieu que parce que le Fils de Dieu s'était, dans la plénitude des temps, attribué une nature humaine parfaite et avait ainsi, en tant que principe de la personnalité, reçu en partage les propriétés de cette personne, quoique les deux natures gardassent leurs propriétés respectives.

De même qu'on dit de l'homme qu'il est né de la femme quoique le corps ait été seul à naître et non l'âme, de même on peut dire du Logos qu'il est né de la Vierge puisqu'il est né d'elle par le corps humain qu'il en a pris. Ainsi en va-t-il de la mort de l'homme et de la mort du Logos fait homme [3]. L'attribution de la mort au Fils de Dieu n'est pas indigne de Dieu, puisque l'Homme-Dieu a opéré par sa mort le rachat de tous les hommes et s'est, par sa résurrection, montré vainqueur de la mort même [4].

A cause de la *communicatio idiomatum* le saint docteur

1. C. Nest. I, 2. — 2. Ep. 39 (*Migne* LXXVII, 180). — 3. C. Nest. V, c. 7 (*Migne* LXXVI, 244). — 4. C. Nest. V. 3, 5, p. 228 sq. 233.

attribue même à la personne du Sauveur, sous le rapport de la divinité comme de l'humanité (quoique seulement en un sens réduplicatif pour cette dernière), le droit à l'adoration en tant que personne unique ; au contraire Nestorius à côté d'une adoration à rendre à Dieu parle d'une façon toute païenne d'une adoration à rendre à l'homme Jésus, en sa qualité de défenseur et de prédicateur de la gloire de Dieu[1]. Ou plutôt le corps du Seigneur est digne d'adoration, parce qu'il est devenu le corps de Dieu. « Si le corps de l'homme est appelé corps divin, qui empêche donc d'appeler chair divine la chair du Fils de Dieu ?[2] »

Les Nestoriens prétextaient qu'il fallait aussi séparer les attributs pour ne pas tomber dans l'Arianisme qui en pressant les attributs du Seigneur en tirait la création du Sauveur, sous tous les rapports. C'est là ce que fait valoir encore Théodoret dans sa réfutation du IVe anathématisme, déjà cité. Saint Cyrille lui répond qu'on peut sans aucun doute distinguer les natures, mais qu'on ne peut pas pour cela rapporter les attributs à deux personnes séparées. Les passages de la sainte Ecriture où il est dit (Luc., II, 52) que Jésus croissait en âge, en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes, saint Cyrille ne les rapporte donc pas à l'homme Jésus, mais au Logos fait homme qui a toujours laissé transpiré de plus en plus sa divinité. « Comment croissait le Seigneur ? » En ce que, me semble-t-il, le Logos divin proportionnait à la croissance de son corps et de son âge la manifestation de sa supériorité divine qui lui était inhérente dès le commencement[3].

9. Par la *communicatio idiomatum* était démontrée aussi la rectitude du titre honorifique de Mère de Dieu (θεοτόκος) donné à la très sainte Vierge Marie. Quant à la preuve que fournit la tradition en faveur de ce titre, saint Cyrille la produit dans le 1er livre *ad Regg*, et il invoque l'autorité de saint Athanase, de l'évêque Atticus de

1. C. Nest. II, c. 10, 13. Cf. Ad Reg. I, 6. — 2. Nest. II, c. 8.
3. C. Nest. III, 4.

Constantinople, de l'évêque Antiochus, de l'évêque Amphilochius d'Iconium, d'Ammon d'Andrinople, etc. Mais cette preuve résulte clairement du dogme même de l'Incarnation. Car de même que pour les hommes une mère devient mère de son fils quoiqu'elle n'enfante que son corps, de même la très sainte Vierge Marie doit être appelée Mère de Dieu, quoiqu'elle n'ait enfanté que le corps humain du Logos que celui-ci s'est approprié[1].

Quand Nestorius demande toujours pourquoi la Vierge Marie devait[2] devenir Mère de la divinité (θεοτόκος), saint Cyrille répond[3] : « Nous soutenons que le Logos vivant et subsistant a été produit par l'essence de Dieu, le Père, et tient en dépit de son existence dans les temps une existence intemporelle, puisqu'il subsiste toujours avec le Père qui l'engendre, habite et est connu en lui et avec lui ; mais que dans ces derniers temps il est fait chair c'est-à-dire qu'il est né d'une femme avec un corps animé par une âme raisonnable et selon la chair ». Ce qu'il est donc impossible de dire de la divinité considérée par abstraction, on peut le dire cependant du Logos fait homme.

Sur le perfectionnement et la déification de la nature humaine opérée par l'union hypostatique nous ne trouvons pas de renseignements plus précis chez saint Cyrille que chez la plupart des Pères de l'Eglise dont nous nous sommes occupés. La polémique contre l'hérésie ne se portait pas principalement sur ce point. Les paroles où le Seigneur (Marc 13, 32) semble dire qu'il ignore lui-même le dernier jour, saint Cyrille les entend donc comme saint Athanase, dans ce sens qu'il aurait pris cette ignorance avec cette nature même. « Il connaît en tant qu'il est la sagesse du

1. C. Nest. I, 3. Nous trouvons cette démonstration dans le IV[e] livre c. *Nestorianos* de Léonce de Byzance le Scolastique à la fin du VI[e] siècle qui prit d'abord part à la lutte contre les monophysites, puis combattit de plus les Nestoriens dans sept livres. Sur lui Cf. Verner. *Gesch. der apol- und polem. Literatur* II, 247, sqq.

2. Ep. 5 (*Migne* LXXVII, 49).

3. Ep. 1, p. 21.

Père et d'une façon divine ; mais parce qu'il a pris les bornes de notre nature humaine ignorante ; il a pris pour lui cela (l'ignorance du jour du jugement) comme beaucoup d'autres choses, quoiqu'il ne fût pas à proprement parler ignorant, mais qu'il connût toute chose avec son Père ». Ainsi s'exprime saint Cyrille[1]. Il est d'autres passages comme les paroles du Christ sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » que saint Cyrille ne savait expliquer par la nature humaine du Seigneur ; il les prenait comme ayant été prononcées au nom de l'humanité déchue en Adam et abandonnée par Dieu[2].

Le saint docteur supposait bien une illumination de la nature humaine, mais il n'entrait point encore dans ses plans d'examiner de près cette élévation des facultés humaines du Seigneur. Saint Cyrille connaît la comparaison qui se trouve déjà chez Origène du fer rougi au feu, et il cherche à s'expliquer ainsi la participation du Logos à la souffrance et à la mort qui a atteint tout d'abord la nature humaine, mais qui n'a pas plus endommagé la nature divine que le feu n'a à souffrir quand le fer est laminé ou divisé par le feu brûlant[3].

10. Sur le moment précis où l'union hypostatique s'est réalisée, ni les Pères antérieurs, ni saint Cyrille n'ont élevé le moindre doute : elle eut lieu au premier moment où la nature humaine commença à exister dans la conception. Le symbole arrêté entre les Orientaux et notre docteur d'Alexandrie marquait expressément ce point du dogme[4]. Si la nature humaine avait existé seulement un instant à l'état isolé, il ne serait plus possible de dire du Logos qu'il a été conçu par la Vierge ; et une union hypostatique n'aurait pu se produire tout au plus que par une transformation de l'homme Jésus en une nature personnelle.

1. Apol. c. Theodor. (*Migne* LXXVI, 416).
2. Quod unus sit Chr. (*Migne* LXXV, 1325).
3. Ibid. p. 1357. — 4. Cf. *Cyr.* Ep. 39. (*Migne* LXVII, 176. sq.).

§ 43

L'erreur d'Eutychès

Le concile d'Ephèse avait suivi de trop près l'erreur de Nestorius et il avait été trop gêné dans ses délibérations par l'intervention du pouvoir civil pour que les Pères eussent pu, en face de tant de points soulevés, trouver une expression adéquate et une formule définitive. On avait sans doute déclaré que les lettres de saint Cyrille présentaient l'exposé fidèle du dogme, mais on n'avait point par là fermé la porte à toute controverse. Il y en eut encore beaucoup dans l'école d'Antioche qui continuèrent à blâmer ceci ou cela dans la terminologie de Cyrille, surtout dans ses anathématismes et dans ses lettres; beaucoup aussi qui s'attachèrent aux doctrines de Diodore, de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr, surtout lorsque le concile d'Ephèse ne se fut point prononcé sur leur hétérodoxie et que saint Cyrille par amour pour la paix de l'Eglise n'eût point provoqué d'anathème contre eux. Il advint en outre que des Nestoriens déguisés adoptèrent la plupart des expressions de saint Cyrille et des autres Pères orthodoxes tout en leur donnant un sens favorable à leurs erreurs.

Plus grande encore fut la confusion quand quelques-uns, qui se donnaient comme les défenseurs de la théologie de Cyrille, tombèrent dans l'extrême opposé, s'attachèrent étroitement à chacune des expressions de ce docteur et poussèrent si loin sa doctrine fondamentale de l'unité du Christ qu'ils en vinrent à perdre de vue la perfection des deux natures.

Telles furent les tendances qui se firent jour dans la théologie, vers le milieu du ve siècle. D'abord ce fut Théodoret, le chef de la secte nestorienne qui entra en scène avec un écrit intitulé le *Mendiant* (ἐρανιστής) en 4 livres, où il combattait la doctrine du mélange des natures dans le Christ, défendait les trois termes, *sans changement*, *sans mélange*,

sans douleur, (ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος, ἀπαθής) et gourmandait les moines qui attribuaient la souffrance à la nature divine et la réduisaient ainsi à l'état d'être fini. Il leur donnait le nom de Synusiastes, parce qu'ils voulaient mêler la nature divine et humaine en une seule essence ; il visait bien aussi saint Cyrille qui pourtant s'était toujours défendu d'admettre expressément de mélange dans l'être divin[1].

D'autre part ceux qui se donnaient pour les défenseurs de la christologie de Cyrille se laissèrent aller à de bruyantes divagations. Eutychès, prêtre et archimandrite d'un monastère aux portes de Constantinople, avait été déjà soupçonné d'hérésie et il avait été formellement accusé d'erreur en un concile de Constantinople en novembre 448. Il enseignait en effet que :

1° Après la réunion des deux natures dans le Christ ; il ne fallait plus admettre en lui deux natures, mais une seule nature et une seule substance ;

2° La chair ou corps du Seigneur n'était pas consubstantielle à la nôtre, mais seule la Vierge qui l'avait enfanté avait même substance que nous, et c'est pour cela que le corps du Seigneur était bien un *corpus humanum* (σῶμα ἀνθρωπινόν) mais ne pouvait être appelé un *corpus hominis*[2].

De là il ressort clairement que Flavien, l'évêque de Cons-

1. Un extrait et un court examen des œuvres de Théodoret se trouve chez Werner : op. cit. II, 281, sqq.

2. Flavien écrit à l'évêque de Rome Léon : Asserebat (Eutyches) instanter dicens : Dominum n. J. Chr. non oportere confiteri de duabus naturis post humanam susceptionem, cum a nobis unius substantiae et unius personae (ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐν ἑνὶ προσώπῳ) cognoscatur, neque carnem Domini coessentialem nobis subsistere, tanquam ex nobis susceptam et coadunatam Deo verbo secundum substantiam ; sed dicebat virginem quidem, quae eum genuit, secundum carnem consubstantialem nobis esse. Ipsum autem dominum non suscepisse ex ea carnem consubstantialem nobis, sed corpus domini non esse quidem corpus hominis, humanum vero corpus esse, quod est ea virgine. Inter Leonis I ep. 22, § 3 (versio antiquior) Opp. (ed. *Baller.*) I, 761, cfr. 757 Les expressions d'Eutychès se trouvent en grec dans les actes du concile chez *Mansi* V, 1328 sqq. Au concile de Constantinople il exposa ses erreurs en ces termes : « ὁμολογῶ ἐν δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ. Cf. *Mansi* VI, 744.

tantinople, pouvait dans son rapport à l'évêque de Rome, accuser Eutychès d'être tombé dans l'hérésie qu'il prétendait combattre et de nier tout comme Nestorius, pour d'autres motifs, la maternité de la sainte Vierge. En effet, d'après la doctrine d'Eutychès, le Fils de Dieu avait pris un corps non pas consubstantiel, mais semblable au nôtre; Eutychès avait cependant reconnu au concile que Dieu avait pris la chair de la Vierge. Quelque chose d'analogue avait été enseigné par le gnostique Valentin et plus tard par Apollinaire, qui avait soutenu que le sein de Marie était le canal par lequel avait dû passer seulement le corps du Seigneur.

Les idées d'Eutychès n'auraient certainement pas trouvé d'écho et n'auraient pas eu d'effet sur les siècles suivants s'il n'avait pas été considéré comme un défenseur de la théologie de saint Cyrille et ses adversaires comme des Nestoriens. Cela lui créa tout un grand parti dans l'Eglise d'Alexandrie où le patriarche Dioscure se prononça d'abord pour lui et tint pour Nestoriens les adversaires d'Eutychès.

A regarder d'un peu plus près les idées d'Eutychès on voit clairement qu'il était un homme de petit esprit, étroitement attaché à chacun des termes de Cyrille, sans être parvenu à les bien comprendre. Ainsi, dans sa première proposition, plus haut citée, il n'avait eu devant les yeux que cette proposition plusieurs fois répétée par ce Père, à savoir que les deux natures (ἐκ δύο φύσεων) constituaient un seul Christ. Le pape Léon qui avait été informé de ces opinions d'Eutychès entendit ses paroles dans ce sens qu'il s'agissait des deux natures avant la réunion, comme si Eutychès professait les idées origénistes de la préexistence de l'âme humaine, puisqu'il ne pouvait plus être question de deux natures existant avant l'Incarnation. Eutychès ne s'était pas prononcé pour ce préexistentianisme éventuel. On explique plus facilement ses expressions par une méprise sur le sens des idées de Cyrille. « Nous voyons, dit celui-ci[1], que deux natures se

1. *Cyr.* Ep. 45 (*Migne* LXXVII, 232 sqq.).

réunissent en une inséparable unité sans mélange et sans transformation. Mais après la réunion nous ne séparons pas les deux natures l'une de l'autre, ni ne partageons en deux le Fils unique : nous parlons seulement d'un fils et, comme ont dit les Pères, d'une nature incarnée de Dieu, le Logos ».

Que deux natures aient existé à part avant leur union, Cyrille ne le dit pas. Si nous voulons saisir le mode d'existence de l'union hypostatique, nous devons séparer dans la pensée les deux natures réunies, mais elles n'ont point besoin d'exister à l'état séparé. L'addition « avant l'union » n'est pas de saint Cyrille, mais d'Eutychès. Après la réunion les deux natures ne sont plus séparables (οὐ διαιροῦμεν), mais saint Cyrille laisse expressément subsister une différence des deux natures même après la réunion[1]. Il s'agit simplement pour lui de rejeter la séparation nestorienne des natures.

En quel sens faut-il encore entendre l'expression de saint Cyrille « une nature incarnée de Dieu le Logos » ? Nous l'avons expliqué plus haut. Elle n'impliquait nullement une transformation de l'une des deux natures en l'autre ; le terme des « deux natures » était simplement évité parce que les Nestoriens l'auraient aussitôt entendu dans leur sens, et le terme « fait homme » qui y était ajouté indiquait la nature humaine parfaite et son acquisition par le Logos.

On pouvait tout aussi peu tirer de la doctrine de saint Cyrille l'autre proposition eutychéenne de la différence essentielle du corps du Christ et du nôtre ; car saint Cyrille s'explique en toute clarté sur ce point[2] : « Mais si nous disons que Notre-Seigneur Jésus-Christ est descendu du

1. *Cyr.* Ep. 39 (*Migne* LXXVII, 180) : Εἷς γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, κἂν ἡ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῆται διαφορά, ἐξ ὧν τὴν ἀπόρρητον ἕνωσιν πεπρᾶχθαι φαμέν. Cf. c. Nest. II, c. 6 (*Migne* LXXVI, 84 sq.).

2. Ep. 39, p. 177. sq.

ciel et des hauteurs nous ne disons pas cela pour faire entendre qu'il aurait apporté avec lui son saint corps du ciel ; mais nous suivons saint Paul pour qui le premier homme tiré de la terre était terrestre et le second, venu du ciel.» Il ajoute ensuite qu'on ne peut parler ainsi que parce que le Logos fait homme devait être considéré comme une personne et, à ce titre, désigné même dans sa nature humaine comme un homme venu du ciel, quoiqu'il eût pris cette nature humaine dans le sein de la Vierge. Le saint docteur avait bien admis une élévation et un perfectionnement de la nature humaine dans le Christ et appelé divin le corps du Seigneur surtout après sa résurrection ; il lui attribuait aussi, à cause de l'union hypostatique, des droits à l'adoration, mais il avait supposé partout qu'il était consubstantiel au nôtre et il avait cherché à démontrer tout particulièrement la maternité divine de Marie.

Au concile de Constantinople, Eusèbe de Dorylée vint déposer une plainte contre Eutychès. L'archimandrite dut être cité à diverses reprises et, lorsqu'enfin il parut devant l'assemblée, il s'obstina à nier les deux natures dans le Christ sous prétexte que ni les saintes Ecritures ni les Pères n'en parlaient ; il fut pour cela déposé et excommunié. Il eut aussitôt recours à l'évêque de Rome, accusa le concile et Flavien, son évêque, de l'avoir, malgré son appel au siège apostolique, déposé sur la table, chassé de la communion de l'Eglise. Flavien avait fait connaître au pape Léon les décrets du Concile et lui en avait communiqué les actes. Mais avant que cette lettre ne fût arrivée à Rome, Léon écrivit le 18 février 449 à Favien, à propos de la plainte d'Eutychès et lui demanda un rapport fidèle. La réponse de Flavien — ce fut sa seconde lettre — suivit de près ; elle contenait un exposé encore plus exact de l'erreur et déclarait que l'assertion de l'hérétique sur l'intimation de son appel au Pape était fausse[1].

1. Dans l'encyclique de Léon, p. 26 (éd. Baller. I. 781, sqq.).

§ 44

La lettre dogmatique du pape Léon, le conciliabule d'Ephèse et le symbole du IVe concile général de Chalcédoine (451)

La lettre de Flavien mentionnée au paragraphe précédent annonce qu'il était question en ce moment de la convocation imminente d'un concile. En effet, à la cour impériale on avait pris parti pour Eutychès et le 30 mars 449 les deux empereurs Théodose II et Valentinien III publièrent un décret de convocation pour un concile général qui devait se tenir à Ephèse au mois d'août de cette année. Ils envoyèrent ce décret à la plupart des métropolitains du royaume. Dans un autre décret, publié également avant l'ouverture du concile l'empereur Théodose désigna Théophile, patriarche d'Alexandrie, comme président du concile[1] et déclara qu'on prendrait comme règle fondamentale le symbole Nicée et des décrets du troisième concile général. Cette décision devait manifestement profiter aux Eutychéens. Ceux-ci prétendaient, en effet, pour leur justification que la doctrine des deux natures ne se trouvait pas encore chez les Pères, qu'elle était nouvelle et sentait le Nestorianisme.

Le pape Léon reçut, lui aussi, une invitation au concile, mais il s'excusa sur le trouble des temps et nomma trois légats qui tiendraient sa place à Ephèse et porteraient en même temps ses lettres à Flavien, au concile et à Pulchérie.

La première lettre de Flavien déjà signalée est la plus importante de celles qu'écrivit Léon. Le IVe concile général déclara qu'elle contenait l'exposé fidèle de la foi de l'Eglise. Léon commence par démontrer, à l'aide du symbole apostolique, que le Fils consubstantiel au Père, a pris notre nature dans le sein de la Vierge Marie sans altérer en quoi que ce soit sa virginité, soit dans sa conception, soit dans

1. V. Héfélé, *Hist. des conc.* 2e éd. 352, sqq.

sa naissance[1]. A sa naissance éternelle s'adjoignit dans la plénitude des temps la seconde naissance du sein de la Vierge sans que la première ait été diminuée ou se soit accrue en quelque chose. Il devait être en tout semblable à nous à l'exception du péché et prendre une nature consubstantielle à la nôtre, s'il voulait nous racheter[2].

Sans doute on entend dire à l'ange dans son invocation à la très sainte Vierge Marie : « Le Saint-Esprit surviendra en vous et la force du Très-Haut vous couvrira de son ombre. Néanmoins la nature humaine du Seigneur est consubstantielle à la nôtre. Le Saint-Esprit a donné au sein de Marie sa fécondité ; et en même temps le Logos a pris d'elle-même son corps qu'il a animé d'une âme raisonnable au moment même où il devenait homme [3] ».

Saint Léon est tout aussi exact quand il vient à formuler le dogme contre les Nestoriens et les Eutychéens[4], eu égard à la réunion du divin et de l'humain dans le Christ. Il enseigne contre Eutychès la dualité des natures même après la réu-

1. Ep. 28 (ed. *Ball.* I, 807) : Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum matris virginis, quae illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit.

2. Ibid. : Non enim superare possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret, quem nec peccatum contaminare, nec mors potuit detinere.

3. Ep. 28, 2 (ed. *Baller.* I, 812) : Sed non ita intellegenda est illa generatio singulariter mirabilis et mirabiliter singularis, ut per novitatem creationis proprietas remota sit generis. Fecunditatem enim Virgini Spiritus Sanctus dedit, veritas autem corporis sumpta de corpore est ; et aedificante sibi sapientia domum, Verbum caro factum est et habitavit in nobis, hoc est, in ea carne, quam assumpsit ex homine, et quam spiritu vitae rationalis animavit.

4. Ibid. c. 3, p. 813 : Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, sucepta est a majestate humilitas a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas ; et ad resolvendum condicionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo J. Christus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero... Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens ; quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem praebuit, et creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis.

nion et l'inaltérabilité des [propriété essentielles des deux natures (*salva proprietate utriusque naturae*)[1] contre Nestorius l'unité de la personne (*una persona*). La nature divine notamment n'est nullement changée et encore moins dépravée; car son essence, puissance et majesté n'ont rien perdu de l'Incarnation mais se sont approchées de nous par sa miséricorde et son amour. C'est bien la nature humaine qui a été élevée, quoique n'étant pas changée substantiellement, c'est elle qui a été prise sans péché. Tous les mouvements de la chair ont toujours été contenus sous la direction et la domination du Logos divin et ainsi le moindre souffle du péché ne pouvait effleurer la vie de l'Homme-Dieu. Il est vraiment remarquable combien le pape Léon sait affaiblir l'idée d'un changement qui serait survenu dans le Logos par l'Incarnation, en rappelant que les qualités morales manifestées n'impliquent nullement un changement pour Dieu; pas plus que l'être de la nature humaine n'a été absorbé par cette haute dignité [2]. Cependant le Fils de Dieu a contracté avec la nature humaine une union telle, qu'il a en réalité partagé toutes les conditions de l'humanité et supporté la mort[3]. Mieux encore, notre Père de l'Eglise réfute à l'avance le monothélisme, comme s'il avait prévu cette conséquence des erreurs monophysites, et il ajoute dans ses explications que chaque nature ne garde pas seulement ses propriétés, mais

1. Ep. 28, 4, p. 818 : Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate.

2. Ep. 28, 4, p. 818 : Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate.

3. Entre autres idées que se fait Dorner (*Entwick. Gesch.* II, 146) des décisions du concile de Chalcédoine où la lettre de saint Léon est particulièrement sanctionnée, il s'imagine que la différence entre le divin et l'humain est placée en ce que les deux, s'ils se réunissent, se mêlent et l'humain doit être soumis au divin qui se comporte vis-à-vis de lui comme la puissance absolue à l'égard d'une force finie, et cela parce que cette différence ne peut être conçue comme contractée moralement. Or, cet arrangement moral est expressément marqué du côté de la nature divine; mais la doctrine de ce Père de l'Eglise ne reconnaît pas que dans l'Incarnation une personne humaine puisse librement, de propos délibéré s'engager, dans une union avec Dieu, car elle ne peut professer le Nestorianisme.

conserve et manifeste même ses propres opérations, sans doute sous la coopération de l'autre et dans l'unité de la personne[1].

Par contre Eutychès qui combat la consubstantialité du corps du Christ avec le nôtre tombe forcément dans les errements des Docètes ; il en vient à nier la souffrance et la mort du Seigneur et sa résurrection, à renverser toute la foi. Saint Léon suppose en général qu'Eutychès est d'avis d'accorder au corps du Christ la forme humaine seulement, mais non une existence réelle [2].

A la fin il s'explique l'assertion d'Eutychès sur la dualité des natures avant la réunion, comme un retour à l'erreur d'Origène, pour qui le Seigneur apporte du ciel avec lui une âme humaine préexistante, alors que la doctrine de l'Eglise était que l'âme humaine avait été créée et prise au même moment [3].

Le concile convoqué à Ephèse par les empereurs se tint dans l'intervalle, il fut ouvert le 8 août 449 par le patriarche Dioscure. Celui-ci profita de l'occasion pour relever, de la façon la plus violente, l'autorité du siège d'Alexandrie illustré par saint Athanase et encore plus par saint Cyrille, à l'encontre de l'évêque de Constantinople, auquel le second concile général avait attribué la première place après celui de Rome. L'écrit confié aux légats romains par le pape Léon pour le concile d'Ephèse ne fut pas lu, pas plus du reste que la lettre de Flavien dont il a été déjà question [4], ou plutôt toute la discussion dogmatique porta, sur la proposition de Dioscure, sur la question de savoir si le terme de deux natures dans le Christ était ou non conforme au sym-

1. Ep. 28, 4, p. 818 : Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est ; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. — 2. Cf. Ep. 36.

3. Ep. 36, 3, p. 881 : Arbitror enim talia loquentem hoc habere persuasum, quod anima, quam Salvator adsumpsit, prius in caelis sit commorata, quam de Maria virgine nasceretur, eamque sibi Verbum in utero copularet.

4. V. Héfélé. *Hist. des Conc.* II (2e Ev.) 370.

bole de Nicée, au troisième concile général d'Ephèse et à la doctrine des Pères. Le principe fondamental toujours affirmé par l'Eglise de l'invariabilité et de la substance de la foi fut donc ainsi retourné ici par les hérétiques et dénaturé de façon à rendre impossible tout développement dogmatique ; ainsi au lieu de l'identité et de l'invariabilité substantielle de la foi, on affirme seulement l'immutabilité de la lettre et on accrédite des changements et des altérations essentielles dans le fond même du dogme. La proposition du concile de Constantinople : « Nous reconnaissons deux natures, même après l'Incarnation » fut rejetée ; par contre on admit celle de Dioscure : « Anathème à quiconque après l'Incarnation parle encore de deux natures ».

Dès ce moment la lutte est entre le Monophysisme et le Diophysisme ; le nom d'Eutychès ne reparait plus ; la grande question est maintenant de savoir si saint Cyrille et le concile général d'Ephèse ont enseigné l'un ou l'autre.

En attendant, les discussions prirent au sein du conciliabule une tournure des plus violentes. Les évêques Flavien et Eusèbe furent déposés, Eutychès réintégré dans la communion de l'Eglise. Les légats du Pape protestèrent contre ces décrets ; Dioscure n'en contraignit pas moins violemment à les souscrire plusieurs évêques qu'il avait intimidés par des soldats. Flavien en appela sans doute au siège apostolique ; mais il fut maltraité d'autant et mourut bientôt des coups qu'il avait reçus [1].

Cependant l'empereur Théodose II confirma le décret de ce concile. Par contre un concile romain, tenu sous le pape Léon, les rejeta et celui-ci continua à faire bien des efforts pour convaincre la famille impériale et les évêques de partout du danger des erreurs euthychéennes. Il ne s'agissait pas en effet d'une querelle subtile de théologiens, mais d'une importante question de foi qui devait être reconnue par tous les enfants de l'Eglise.

1. Cf. *Liberatus*, **Breviarium c. 12.**

Saint Léon s'adressa aussi par écrit au clergé de l'Eglise de Constantinople en le conjurant de rester attaché à la doctrine orthodoxe et à son évêque légitime Flavien, dont la mort ne lui était pas encore connue[1]. Dans une lettre qu'il lui écrivit encore il montre ce qu'il y avait de condamnable dans les idées d'Eutychès et insiste sur ces deux points : 1° Eutychès, en attribuant au Christ un corps étranger au nôtre, ruine la vérité historique de la vie du Seigneur et l'œuvre de la Rédemption; 2° l'idée de Dieu est défigurée dans l'Eutychianisme et l'être divin est exposé au changement et à la souffrance.

Les Evangiles de même que le symbole des Apôtres doivent nous enlever tout doute sur la vraie et parfaite nature corporelle du Seigneur, et l'Eglise reconnaît cette foi de la façon la plus nette par le culte de l'Eucharistie. Dans quelles ténèbres de l'ignorance, se demande-t-il dans cette dernière lettre, dans quelle paresse d'esprit doivent se trouver ceux qui n'ont appris ni par ouï dire ni par la lecture ce qui est commun et répandu sur les lèvres de tous, au point que la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ comme étant des mystères de la foi universelle ne peut être tenu caché même des enfants muets? Car dans la distribution mystérieuse de ces aliments spirituels il nous est donné en partage de recevoir la force des aliments célestes et d'être transformés dans le corps de celui qui est devenu chair à cause de nous. Ici saint Léon suit saint Ignace d'Antioche qui répondait également aux Docètes de son temps en leur montrant le corps eucharistique du Seigneur, et il suppose que la jouissance du corps eucharistique doit avoir pour nous un sens si profond, parce que grâce à notre union avec lui nous prenons part à sa magnificence et à sa gloire, avec laquelle nous revêtons déjà le corps essentiel du Seigneur[2]. Si le corps du Seigneur est

1. Ep. 59, p. 975, sqq.

2. De ce qui précède, on voit ce que recherche Dorner (*loc. cit.*) quand il expose qu'en étudiant Eutychès on n'a pas pensé à assigner au Seigneur, même après son humanité, un titre unique, grâce auquel il est le chef de la véritable humanité et représente la véritable humanité.

tout différent du nôtre, à quoi sert la jouissance de l'Eucharistie et quels effets pourrions-nous en attendre? Du reste l'Eutychianisme ruine le dogme de la Rédemption de la même façon que le Docétisme et l'Apollinarisme, puisque le Christ n'est plus consubstantiel à nous, s'il ne prend une nature parfaitement humaine. Il n'est donc plus nécessairement associé à nous ; il n'est plus le véritable Homme-Dieu ou le second Adam et le père spirituel du genre humain ; il n'a pas sanctifié d'abord dans sa personne et divinisé ensuite une nature humaine parfaite, mais une nature étrangère à nous. Ses exemples de vertu n'ont pas d'importance pour nous. Quant à la proposition soutenue par tous les Pères que ce que le Logos n'a pas pris, il ne l'a pas racheté, les Monophysites n'en font aucun cas.

En ce qui concerne les autres articles de foi ruinés par Eutychès, par exemple l'idée de Dieu, saint Léon remarque que Dieu dans cette hérésie est considéré comme immuable au point de vue panthéistique ou que le Logos, comme dans l'erreur arienne, doit être regardé comme un être différent de Dieu et créé. La doctrine orthodoxe rejette aussi bien l'une et l'autre hypothèse, elle soutient l'immutabilité et la majesté infinie du Logos divin même dans l'Incarnation et dans la souffrance et la mort de l'Homme-Dieu. Car le Logos dans l'Incarnation n'a pas eu à quitter le ciel mais s'est seulement manifesté sous une forme nouvelle et a pris une nature humaine consubstantielle à la nôtre[1].

Le pape Léon adressa des lettres dans tous les sens pour assurer la victoire de l'orthodoxie. La mort subite de l'empereur Théodose survint le 28 juillet 450, fort à propos pour celle-ci, car sa sœur Pulchérie, femme très instruite et bien attachée à la foi orthodoxe, qui saisit les rênes de l'empire,

1. Ep. 59, 3, p. 978 : Venit autem non locali accessu, nec motione corporea tamquam praesens futurus, unde abfuisset, aut illinc recessurus, unde venisset, sed venit per hoc, quod erat visibile et commune cernentibus declarandus, humanam scilicet carnem atque animam in visceribus virginis matris accipiens, ut manens in forma Dei, formam servi sibimet et similitudinem carnis peccati uniret, per quam non minueret divina humanis, sed augeret humana divinis.

donna la pourpre avec sa main à un officier de valeur, partageant ses sentiments religieux. Ils ne songèrent plus désormais les deux qu'à étouffer l'hérésie dans l'empire et à rétablir l'unité de la foi, ils poussèrent à la convocation d'un concile général à Nicée et le fixèrent même le 17 mai 451 en vertu de leur commune autorité impériale au 1er septembre de cette année. Saint Léon ne se montra pas tout d'abord favorable à cette date, notamment pour un concile à tenir en Orient ; car il redoutait un retour du Nestorianisme et une lutte intempestive de l'évêque de Constantinople pour reprendre la préséance sur les autres patriarches.

D'ailleurs en raison du court délai assigné, et des misères et des guerres de l'Occident il ne pouvait pas attendre que les évêques latins y prissent une grande part. Cependant il finit par se rendre ; il nomma ses légats et attribua à l'un d'eux, à l'évêque Parchasinus de Sicile la présidence du concile. Peu de temps avant l'ouverture, le concile fut transféré de Nicée à Chalcédoine. Les décrets dogmatiques de ce synode sont des plus importants pour la christologie.

Après avoir, dans la quatrième session, reçu comme règle de foi les symboles de Nicée, et de Constantinople, les écrits de saint Cyrille adoptés à Ephèse et la lettre du Pape Léon à Flavien, les Pères s'occupèrent dans la cinquième session de dresser une profession de foi. Une commission présidée par l'évêque de Constantinople, Anatolius, en avait préparé une qui souleva quelques contradictions en assemblée générale. On y disait bien que le Christ était composé de deux natures ; mais il y manquait l'affirmation des deux natures dans le Christ même après leur réunion. Une nouvelle commission fut donc nommée ; et elle se présenta devant l'assemblée avec un symbole qui reçut un assentiment général.

Celui-ci aussi se référait au symbole de Nicée et de Constantinople, aux lettres de saint Cyrille et aux écrits du saint archevêque Léon de Rome et il était dit : « Le saint

concile est opposé à ceux qui cherchent à diviser le mystère de l'Incarnation entre deux Fils, il exclut de la sainte communion ceux qui osent tenir la divinité du Fils unique comme capable de souffrir et il résiste à ceux qui imaginent un mélange et une confusion des deux natures dans le Christ ; il exclut aussi ceux qui soutiennent que la forme d'esclave que le Fils nous a prise est d'une essence céleste ou différente en quelque façon de la nôtre, et il anathématise ceux qui prétendent que avant la réunion il y a eu deux natures du Seigneur et une seulement après la réunion. A la suite des saints Pères nous enseignons tous à l'unanimité un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ parfaitement Dieu, et parfaitement vrai Dieu et vrai homme, constitué par une âme raisonnable et par un corps de même nature que le Père pour la divinité, de même nature que nous pour l'humanité ; en tout semblable à nous, excepté pour le péché, engendré avant tous les temps pour la divinité ; mais enfanté dans ces derniers jours, quant à son humanité par la Vierge Marie, mère de Dieu, pour nous et pour notre salut ; manifesté en deux natures[1] sans confusion, sans transformation, sans division ni séparation ; en même temps la différence des natures n'est point contestée à cause de l'union ; chacune garde plutôt ses qualités particulières et toutes les deux se réunissent en une personne ou une hypostase. Nous ne reconnaissons pas un Fils séparé et divisé en deux personnes, mais un seul et même Fils unique, le Logos de Dieu notre Seigneur Jésus-Christ ; comme les prophètes l'ont déjà annoncé de lui, comme il nous l'a lui même enseigné et que le symbole des Pères nous l'a livré. Comme donc nous avons marqué cette distinction

1. Le texte grec actuel porte, il est vrai, ἐκ δύο φύσεων, mais l'ancienne traduction latine lisait : in duabus naturis. Ceci, est bien d'après ce qui a été dit précédemment sur l'expression de deux natures, la vraie leçon. Même les raisons extrinsèques (V. Héfélé, *Hist. des conc.* II (2e Ed. 470, 471), sont en faveur de la leçon originale, ἐν δύο φύσεσι ; elle se rencontre en effet chez plusieurs écrivains grecs qui font l'histoire du concile de Chalcédoine.

avec le plus grand soin et la plus complète exactitude, le saint concile général a décidé que personne ne puisse présenter, souscrire, soutenir ou enseigner une autre foi ».

§ 45

Emiettement du Monophysisme; sa décomposition en plusieurs fractions hérétiques

Le concile de Chalcédoine ne mit pas fin aux querelles monophysites. En Occident les décrets dogmatiques du concile trouvèrent partout bon accueil. Ici les termes de deux natures et d'une personne avaient depuis longtemps prévalu dans le langage usité, ils ne soulevèrent jamais d'opposition sérieuse. Au contraire dans l'Orient de langue grecque la terminologie n'était pas constante, on devait même craindre de la part des Alexandrins que le parti issu du Nestorianisme et composé d'Orientaux et d'Antiochéens ne considérât les décisions de Chalcédoine comme une victoire sur Cyrille. De là le mécontentement des Egyptiens et d'un grand nombre de moines, qui pourtant désapprouvaient

1. *Mansi* VII, 116 : Τοῖς τε γὰρ εἰς υἱῶν δυάδα τὸ τῆς οἰκονομίας διασπᾶν ἐπιχειροῦσι μυστήριον παρατάττεται, καὶ τοὺς παθητὴν τοῦ μονογενοῦς λέγειν τολμῶντας τὴν θεότητα, τοῦ τῶν ἱερῶν ἀπωθεῖται συλλόγου, καὶ τοῖς ἐπὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ κρᾶσιν ἢ σύγχυσιν ἐπινοοῦσιν ἀνθίσταται· καὶ τοὺς οὐρανίου ἢ ἑτέρας τινὸς ὑπάρχειν οὐσίας τὴν ἐξ ἡμῶν ληφθεῖσαν αὐτῷ τοῦ δούλου μορφὴν παραπαίοντας ἐξελαύνει· καὶ τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις τοῦ κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀναπλάττοντας, ἀναθεματίζει. Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν, χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον κ. τ. λ.

tout autant l'erreur d'Eutychès. On ne peut notamment excuser les moines de s'être ingérés tumultuairement dans les querelles de la foi et de s'être attachés opiniâtrément à une formule particulière, sans avoir acquis l'intelligence nécessaire de son rapport étroit avec l'ensemble des dogmes.

A la tête de ces Monophysites au sens étroit se plaça après la fin du concile un moine alexandrin du nom de Timothée. Il se rendit précipitamment en Palestine, y provoqua une révolution parmi les moines, fit avec leur aide, chasser le patriarche Juvénal de Jérusalem et se fit élever lui-même sur ce siège, rendu ainsi vacant par la violence. Cependant Juvénal fut rétabli par l'Empereur (453) et Timothée fut chassé.

Les Monophysites cherchèrent également à s'emparer du siège patriarcal d'Alexandrie. Après la mort du pieux empereur Marcien (457), Timothée surnommé Aeluros (le chat) et Pierre Monge (l'enroué) se placèrent à la tête des mécontents et provoquèrent une révolte dans laquelle le patriarche légitime Proterius fut mis à mort et Timothée Aeluros, élu patriarche. Mais le nouvel empereur le bannit bientôt après, avec l'approbation de presque tous les évêques du concile de Chalcédoine et il provoqua l'élévation d'un autre Timothée, dit le Sage, sur le siège vacant d'Alexandrie.

A Antioche, le monophysite Pierre le Foulon, amena le patriarche Martyrius à renoncer à ses fonctions, et il fut élevé lui-même sur le siège vacant. C'est lui qui donna lieu à la querelle dite des Théopaschites en ajoutant dans le Trisagion après le mot Fils la phrase : « qui a été crucifié pour nous ». On peut bien admettre en un certain sens la communication des attributs de la nature humaine à la divine, si on envisage d'une manière abstraite l'Homme-Dieu et non la nature divine seule, comme sujet de ces souffrances, mais chez les Monophysites cette addition servait à attribuer la souffrance à la nature humaine et à la nature divine prises en soi. Cependant à Antioche aussi, l'évêque orthodoxe fut bientôt rétabli par l'empereur Léon I[er]. Plus tard en 519,

cette addition fut défendue par les moines scythes, comme un schiboleth contre le Nestorianisme et contre l'Eutychianisme.

Des jours favorables pour les Monophysites se levèrent dès 475, avec l'usurpateur Basilisque, qui obtint de 500 évêques une adhésion à un anathème contre les décisions du concile de Chalcédoine. Sans doute Basilisque fut chassé peu après par Zénon, mais celui-ci se laissa conduire par Accacius, le patriarche de Constantinople et Pierre Monge, patriarche d'Alexandrie, à publier en 482 un édit, l'hénoticon dans lequel l'anathème était bien prononcé contre Nestorius et Eutychès et les anathématismes de Cyrille approuvés, mais où étaient évités les termes de deux ou une seule nature et le symbole de Nicée et de Constantinople reconnus avec cette adhésion : Quiconque pense ou a pensé autre chose que ce qui a été proclamé soit à Chalcédoine, soit en quelque autre concile, qu'il soit anathème. Plusieurs évêques, parmi eux les patriarches de l'empire romain d'Orient en tête, acceptèrent l'hénoticon, mais ce ne furent pas seulement les orthodoxes, mais aussi les Monophysites rigoureux qui ne furent pas contents de cette demi-mesure et ils fondèrent à Alexandrie un parti indépendant du patriarche, les Acéphales ou sans tête.

Le pape Félix III, s'employa en faveur des orthodoxes auprès de l'empereur, et il prononça l'excommunication contre Acacius, c'était le premier schisme entre Rome et Constantinople, il sera détruit en 519. Dans l'intervalle les dissensions et les luttes continuaient entre les orthodoxes et les diverses fractions des Monophysites. Ainsi lorsque à Antioche, le patriarche Flavien se fut déclaré pour les orthodoxes, Xenajas, évêque d'Hierapolis, un monophysite zélé, provoqua une révolte contre lui, le chassa de son siège et y fit asseoir le moine Sévère (511), qui devint vers 520, le chef d'un important parti, les Séveriens[1].

1. Angelo Mai a publié dans la *Nova coll. Scrip. vet.* tom. VII, plusieurs fragments de ses écrits qui se trouvent déjà dans *Migne* LXXXVI.

Sa doctrine devait tenir le milieu entre le monophysisme rigoureux et la foi de Chalcédoine. Il était en effet, partisan de l'hénoticon ; il pensait avec plusieurs que le concile avait abandonné la doctrine de Cyrille, et il prétendait n'avoir en vue que le rétablissement de l'autorité du grand docteur Alexandrin. Il rejeta donc l'expression : « *en* deux natures », et voulut que le Seigneur eût été constitué *par* deux natures. Après leur réunion, on devait encore bien distinguer les qualités respectives de chaque nature, à savoir les qualités propres du corps humain, de celles de la nature divine, si bien qu'on pouvait parler d'une pluralité de natures dans le sens des qualités essentielles ; cependant il ne voulait pas admettre deux natures, parce qu'ici la notion de nature était entendue en un sens particulier et il impliquait alors nécessairement l'idée d'hypostase ou de personne ou d'être subsistant en soi (*οὐσιὰ ἰδιοσύστατος*)[1]. On s'arrêta donc à cette dernière idée ; car pas plus chez Séverin que chez les autres Monophysites on ne trouve confondues les idées de nature et d'hypostase. Sévère pensait qu'il ne pouvait se produire une manifestation particulière de chaque nature qu'au sens où elle avait été exprimée dans la lettre du pape Léon et adoptée par le concile de Chalcédoine, à savoir que si chaque nature subsistait par elle-même et formait un foyer distinct d'opérations propres à elles[2]. Une double espèce d'opérations supposait donc une dualité de natures, comme Nestorius l'avait admis. Sévère veut donc n'admettre qu'une série d'opérations humano-divines (*θεανδρικὴ ἐνέργεια*) tout comme une seule nature humano-divine et là dessus les

1. A ce sujet, saint Maxime dit dans un écrit sur les modes d'opération et sur la volonté (Edit. Combefis, t, II, 20, *Migne* XCI, 44) : Nestorius imagina la conformité dans les tendances des volontés (du Logos et de l'Homme Jésus) pour séparer les deux natures l'une de l'autre, mais Sévère inventa la distinction des propriétés naturelles et des qualités pour confondre les deux natures.

2. Fragment de Sévère, chez *A. Mai* VII, 71 : *Ἡ σύνοδος Χαλκηδόνος καὶ Λέων . . . δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ καὶ δύο τούτων ἐνεργείας ὁρισάμενοι μετὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν, δικαίως ἀναθεματιζέσθωσαν, ὡς τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο πρόσωπα καταμερίσαντες, οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα.*

Sévériens s'autorisaient d'une conférence religieuse tenue en 533 par Justinien sur les écrits de Denys l'Aréopagite, qui enseignait absolument la même chose[1]. Celui-ci n'a pas cependant parlé, comme nous le verrons, au sens des Monothélites ultérieurs, d'une seule espèce d'opérations dans le Christ, mais signalé les opérations humaines du Logos aprè- l'Incarnation comme des opérations différentes de celle des autres hommes, ou bien toutes nouvelles et en vérité humanos divines; et c'est par cela qu'il explique sa dualité et non son unité.

Avec ce que nous venons de dire, la controverse se transportait sur le terrain même du Monophysisme et ici il n'était pas toujours facile de répondre aux objections soulevées, car ici il ne servait plus de rien de tracer la ligne de démarcation la plus exacte entre la nature et la personne.

Sévère alléguait ordinairement l'union de l'âme et du corps. Comme ici une nature résultait de l'union de deux substances différentes, il fallait admettre la même chose dans le Christ.

Cependant si acceptable que puisse paraître à première vue la théorie que nous présente Sévère d'une nature humano-divine, ses arguments perdent toute importance

1. *Mansi* VIII, 820 C, 821 D. *Harduin*, Act. Conc. II, 1162 C, 1163 C. Héfélé, *Hist. des conc.* II (2e éd. 748 sqq.). L'authenticité des écrits du prétendu Denys l'Aréopagite ne fut point reconnue à la conférence par les orthodoxes, comme par exemple Hypatius d'Ephèse, par la raison que les anciens Pères, y compris saint Athanase et saint Cyrille, et spécialement Eusèbe Pamphile, dans son catalogue des anciens écrivains ecclésiastiques, n'avaient pas connu les écrits de l'Aréopagite. Cependant, plus tard, d'autres défenseurs de la doctrine orthodoxe, Léontius de Byzance (*de Sectis*, actio 3), Anastase le Sinaïte et en particulier saint Maxime, admirent l'authenticité de ces écrits et les défendirent contre les interprétations des Monophysites et plus tard des Monothélites. Ce dernier composa des scholies sur les écrits de l'Aréopagite, leur témoigna beaucoup de vénération et contribua beaucoup à accroître de plus en plus leur crédit au moyen âge et à faire de ces écrits le fond de la théologie mystique, il est donc souvent cité comme une autorité, même par saint Thomas. Vraisemblablement ces écrits ont pour auteur un Denys de l'église d'Alexandrie où les tendances mystiques prédominaient au IVe siècle, et ils appartiennent à la fin du IVe siècle ou au commencement du Ve siècle.

après un examen plus attentif. Si la nature humaine doit continuer à subsister encore avec ses propriétés essentielles, elle doit aussi garder son propre mode d'opération, car c'est en cela que la nature humaine se manifeste comme telle ; mais il ne résulte pas de là que le principe dirigeant de ce mode d'opérations (le *principium quod*) doive résider dans la nature humaine elle-même, ou qu'elle ne puisse pas subsister en Dieu comme hypostase. La nature est accompagnée de son mode d'opération ; mais qu'elle doive exister en soi et qu'elle ne puisse habiter dans le Logos comme dans son support personnel, ce sont là de simples affirmations de Sévère que n'accompagne aucune preuve.

L'analogie qu'il tirait de l'homme ne prouvait rien davantage. Le corps envisagé en tant que partie de la matière informe n'est pas une substance en soi, mais seulement une substance potentielle qui s'unit à l'âme pour former une nature, ou une substance ou une personne humaine. L'union hypostatique dans le Christ est par contre beaucoup plus intime que cette dernière union ; car dans le Christ les attributs d'une nature peuvent être communiqués à l'autre et cette union est même, au moins du côté de la nature humaine, inséparable et indissoluble, tandis que l'âme et le corps peuvent être encore séparés l'un de l'autre. D'autre part cette union doit être distinguée de l'union du corps et de l'âme en ce que, dans l'Incarnation, ce n'est pas une nature imparfaite comme celle qu'est pour nous le corps séparé de l'âme qui s'unit à une nature parfaite, mais deux natures parfaites qui s'unissent de manière à former une unité personnelle.

Et Sévère n'emploie pas un argument moins faux quand il prétend qu'en admettant un mode d'opération spécifiquement humain, il ne faut pas seulement supposer une nature humaine, mais aussi une hypostase humaine. Le mode d'opération humaine nous devons, il est vrai, le rapporter tout d'abord, dans le Christ, le Seigneur, à sa nature humaine, comme au *principium quod ;* il faut donc chercher un foyer central, et une hypostase ou une substance et ici, sur le terrain

spirituel, une personne ; seulement il ne s'ensuit pas de là que ce principe central doive résider dans la nature humaine. Il n'est nullement incompatible avec la nature humaine que son support personnel soit dans le Christ ; en d'autres termes que nous rapportions cette activité et ce mode d'opération dans le Christ au Logos pris comme hypostase.

Sévère voulait donner comme preuve du mode unique d'opération dans le Christ sa marche sur la mer, parce qu'ici il se manifeste une action qui n'est ni purement humaine, ni purement divine[1]. Les paroles du pape Léon affirmant que le corps opérait dans le Christ ce qui était du corps scandalisaient, car il se produisait là une activité supérieure à la nature humaine.

Mais les Pères orthodoxes ne niaient pas l'élévation, le perfectionnement, ni même la déification de la nature humaine surtout après la résurrection de la chair, mais ils soutenaient tout cela sans se croire tenus à admettre une transformation de l'être de la nature humaine et un accroissement de la divinité et de l'humanité en une seule nature. Diverses privations et imperfections qui avaient été absolument incompatibles avec l'Homme-Dieu lui avaient été complètement enlevées et il lui avait été accordé des perfections particulières de la nature humaine. Mais par là même elle restait encore une nature toujours finie et humaine, incapable de recevoir l'absolue perfection de Dieu[2].

Il est surprenant que Sévère, bien qu'il admît une seule nature humano-divine composée dans le Christ, ait soulevé

1. A. Mai VII, 285 sqq.

2. C'est à tort que Dorner (*loc. cit.*) trouve insuffisante cette façon d'argumenter et dit (p. 170) : « Il a été déjà remarqué qu'ils tombent par là en contradiction avec leur doctrine antérieure de la différence essentielle des deux natures. Car, si nous concevons cette communication de puissance sans mesure, la nature humaine possède comme son bien et comme son être véritable et le plus véritable les attributs divins qui constituent l'être divin ». Une nature finie créée ne devient jamais, même par une communication de puissance sans mesure, quelque chose d'absolu, pas plus qu'en les additionnant ou en multipliant le temps, on n'obtient l'éternité.

cependant l'opposition d'une fraction des Monophysites, les Aphthartodocètes et qu'il ait enseigné la corruptibilité du corps du Christ. Ceux qui insistaient particulièrement sur ce point furent nommés les Phthartolâtres. Pour Sévère, en dépit de son Monophysisme, il prétendait faire subsister encore dans une nature humano-divine les propriétés du corps comme celles de la divinité, de telle façon cependant qu'il restât possible au Logos même à tout moment de recourir à une illumination. Le parti opposé, à la tête duquel se trouvait Julien, évêque d'Halicarnasse, le parti des Julianistes ou des Aphthartodocètes, enseignait au contraire que la partie corporelle du Seigneur avait été mise en partage, dès l'Incarnation, d'une vie indestructible et qu'il avait été élevé par sa nature au-dessus de toutes les privations et nécessités physiques. D'après leur sentiment, le Seigneur avait donc dû, pour souffrir, recevoir par amour la possibilité même de souffrir puisque son corps en était de soi incapable. Un parti alla même jusqu'à nier le caractère créé du corps du Christ et à lui attribuer le titre d'absolu et d'incréé, ce fut le parti des Actistètes. Les orthodoxes se tenaient ici aux côtés de Sévère et plusieurs combattirent plus tard expressément l'opinion des Aphthartodocètes ; parmi eux Léontius de Byzance[1] au IVe siècle, saint Jean Damascène[2] et saint Fulgence[3].

L'étude du corps du Christ devait soulever de semblables débats sur l'âme humaine de Jésus. Ainsi ce fut le diacre Thémistius d'Alexandrie[4] qui, après la mort de Sévère, soutint l'ignorance du Seigneur dans son âme humaine et fonda le parti des Agnoètes ou des Thémistiens. Sans doute cela avait été enseigné par la plupart des Pères antérieurs, quand ils voulaient expliquer contre les Ariens les passages de saint Marc (XIII, 32) ; les Agnoètes invoquaient même saint Marc (V, 9), saint Matthieu (XX, 32, XXI, 19), Luc (II, 52, VIII, 30), Jean (XI, 34). Mais saint Hilaire avait déjà donné de ces passa-

1. De sectis act. 10 (*Migne* LXXXVI, 1259). — 2. De orth. III, 20.
3. Ep. 18 (ad Reginum. *Migne* LXV, 493).
4. *Liberatus Breviar.* c. 19 (*Migne* LXVIII, 1034).

ges une explication différente[1] et déclaré qu'il était inconvenant d'admettre l'ignorance chez l'Homme-Dieu. Quand on examinait de près le perfectionnement et l'élévation de la nature humaine dans le Christ, on trouvait un fond sérieux à l'assertion de cette branche du monophysisme. En général on aurait dû attendre cette proposition des Nestoriens, et des Monophysites une proposition contraire, à savoir la reconnaissance à la nature humaine d'une existence absolue. Les Agnoètes furent cependant combattus par une partie des Monophysites à la tête desquels se tenait Théodose, évêque sévérien d'Alexandrie.

Plus tard les théologiens se sont occupés vivement de cette question de la connaissance du Seigneur et ils ont nié l'ignorance comme une tache, sans élever pour cela la science de la nature humaine à la hauteur de l'omniscience divine[2].

Si nous jetons encore nos regards sur l'histoire extérieure de l'hérésie, nous voyons qu'elle trouva dans l'empereur Anastase un aussi zélé défenseur que son prédécesseur Zénon.

Pressé par le général Vitalien, en 514, il fut cependant forcé de faire au moins quelques pas pour se réconcilier avec Rome. Mais il ne songeait pas sérieusement à réaliser cette réconciliation. Ce fut seulement avec sa mort en 518 et sous le règne de son successeur l'empereur Justin Ier, qui abandonna en grande partie à son neveu Justinien la direction des affaires religieuses, que des jours meilleurs se levèrent pour l'orthodoxie. En 519 l'anathème porté contre Acacius fut reconnu par le patriarche Jean de Constantinople et la paix de l'Eglise fut rétablie avec Rome ; l'Egypte seule resta favorable à l'erreur.

1. V. plus haut (§ 13).

2. Il avait été précédé par saint Jérôme, in. Ps. 15 et saint Ambroise (in Luc V, 52), Grégoire le Grand, Epp. l. X, ép. 35, 39 éd. *Maur.* II, 1065, 1069, sqq.). La doctrine des Agnoètes avait été soumise au jugement du pape Grégoire; il se prononça contre elle dans les lettres (citées) au patriarche Eulogius d'Alexandrie ; et c'est ainsi que Eulogius combattit aussi les Agnoètes dans un écrit composé contre eux et duquel Photius nous a conservé quelques fragments. Biblioth. cod. 230 (*Migne* CIII, 1024 sqq.).

Depuis 527 lorsque Justinien parvint à l'empire, il favorisa encore davantage la foi orthodoxe, quoique son épouse Théodora restât attachée à l'hérésie. Celle-ci en fût même réduite à laisser un patriarche orthodoxe monter sur le siège d'Alexandrie; mais elle prétendit en revanche implanter l'erreur sur le siège des papes et elle promit au diacre et apocrisiaire, Vigile, la dignité papale s'il consentait à rejeter la foi de Chalcédoine. Le pape légitime Sylvère fut de fait emprisonné pour des motifs futiles par le général Bélisaire (538), et Vigile fut élu pape. Sylvère mourut en 530, dans l'île de Palmaria ; dès lors Vigile fut élu de nouveau et cette fois régulièrement, mais dès ce moment il se posa lui-même en défenseur de l'autorité du IV[e] concile. En Occident l'Eutychianisme ne trouva généralement pas de terrain.

Par contre en Orient les divisions duraient toujours, et elles reçurent même de nouveaux aliments quand Justinien se fut mêlé aux controverses théopaschiques, soulevées de nouveau par la formule *un de la Trinité a souffert*. Un moine Jean Maxence avait provoqué cette controverse et pris vivement parti pour la formule, depuis qu'il s'était formé un parti Nestorien de moines, qu'à cause de leurs longues veilles on appelait les sans-sommeil. Ceux-ci tenaient cette formule pour erronée et rejetaient encore la maternité de Marie. Les papes avaient fait attendre leurs jugements sur cette formule, mais depuis que les Nestoriens l'eurent repoussée, Justinien pensa qu'il devait la faire admettre et il arriva ainsi que le cinquième concile de Constantinople l'approuva expressément avec l'addition *carne : Un de la Trinité a souffert dans la chair* (S.8, can.10).

La querelle des Trois-Chapitres soulevée par Justinien se rattache aussi à l'histoire du monophysisme : Par amour pour les monophysites l'empereur en vint à faire porter encore un anathème explicite sur les Nestoriens Théodore, Theodoret et Ibas.

D'autre part l'erreur même du trithéisme sortit des que-

1. Cfr. Walch. *Ketz. Hist.* 8, 796 sqq.

relles monophysites. Le monophysite Jean Ascunages professeur à l'école de philosophie de Constantinople fit passer la synonymie des notions de personne et de nature jusque dans la Trinité et il soutint qu'il fallait admettre ici trois natures comme trois personnes. Un autre membre important de cette secte fut Jean Philoponus qui enseigna en outre des erreurs sur la résurrection, et un peu après vers 600, Etienne Gobarus. Mais la secte trouva peu d'écho chez les Monophysites et elle fut plutôt soutenue par le patriarche d'Alexandrie, Damien, qui à son tour tomba dans une autre erreur celle des tétradites en voulant attribuer à l'essence de Dieu une existence particulière distincte de celle des personnes.

Finalement une nouvelle fraction, celle de Nobites, fut fondée encore par un philosophe Etienne Niobès d'Alexandrie ; elle rejeta la différence établie par Sévère entre l'humain et le divin, sous prétexte qu'il y avait là une inconséquence, du moment que ces deux parties étaient incompatibles avec l'unique nature humano-divine qu'on disait être dans le Christ[1]. Si on voulait soutenir la différence des deux natures même après leur réunion, il fallait aussi admettre deux natures. Deux monophysites instruits Probus et Jean Barbut passèrent plus tard vers 590 de cette secte à la foi orthodoxe, parce qu'ils voyaient très bien ce qu'il y avait de faux dans la position intermédiaire prise par Sévère, mais ils ne voulaient pas encore accepter les conséquences du monophysisme rigoureux, la suppression de l'humanité ou le docétisme; ils avaient ramené plusieurs des égarés du patriarcat d'Antioche.

Mais malgré les luttes intestines des partis sur leur propre camp, malgré toutes les persécutions des Empereurs Justinien I et Justin II, les Monophysites se maintinrent en Syrie, dans le patriarcat d'Antioche en Arménie et en Egypte. En Syrie fut élevé en 541 sur le siège épiscopal d'Edesse le moine Jacob Baradaï qui rassembla les hérétiques dispersés, leur donna des évêques et des prêtres et devint le second père de la secte, si bien que les Monophysites de Syrie s'appelèrent, de son nom, Jacobites.

§ 46

Des termes de nature et personne chez les Pères antieutychéens, en particulier chez Léontius de Byzance et chez Boèce

Le profit que le développement du dogme tira de ces luttes que nous venons de raconter ne fut pas considérable. Sans doute le nombre des écrivains qui combattirent les erreurs sous leurs différentes nuances fut assez élevé[1], mais beaucoup d'entre eux ne figurent pas parmi les Pères de l'Eglise quelque peu célèbres ; dans ce qui suit nous ne reviendrons que sur un petit nombre, à savoir Léontius de Byzance, saint Maxime et saint Jean Damascène.

Mais il est un point de doctrine que nous devons examiner de plus près en raison des explications de tous genres qu'il a provoquées ; il s'agit de la différence des termes *nature* et *personne* (φύσις, ὑπόστασις). Pour les Monophysites ces deux idées étaient identiques, tout comme pour les Nestoriens quoique ceux-ci eussent abouti à un résultat tout opposé. Pendant que les uns concluaient de la dualité des natures à la dualité des personnes, les autres déduisaient de l'unité de la personne, l'unité de la nature. Dans les controverses précédentes sur la Trinité, la seule différence attachée à ces deux termes c'est que la nature était le genre universel auquel venaient se joindre les qualités particulières (ἰδικὰ ἰδιώματα) quand il s'agissait pour une nature de devenir une hypostase et d'acquérir une existence distincte. Le concept d'existence distincte fut pendant ce temps négligé. A la première opinion se rattachèrent même les Monophysites.

Pour eux en général la nature en tant que genre universel ne pouvait exister sans qualités particulières. C'était là une vérité expressément soutenue par la philosophie, notamment dans la théorie aristotélicienne de la connaissance, et

1. Walch. *Historie der Ketzereien*, 8, 827 sqq. en cite 34, avec leurs écrits polémiques.

généralement reçue. Mais les Monophysites conclurent de là que la nature, pourvu qu'elle fût revêtue de ses qualités, ne pouvait exister en général qu'à l'état d'hypostase. Le dogme interdisait donc, pensèrent les Monophysites, d'admettre dans le Christ deux hypostases ; on devait nécessairement s'en tenir à une hypostase : ainsi il n'y avait dans le Christ qu'une seule nature, à savoir une nature humano-divine.

Les divers écrivains ecclésiastiques ne pouvaient tenter que des efforts infructueux, s'ils admettaient que le Christ n'avait pas pris en réalité de nature individuelle, mais seulement la nature humaine générique. On pourrait tout au plus prendre pour base l'idée que le Christ, le Seigneur, en tant que second auteur et chef de l'humanité rachetée contenait, pour ainsi dire, en lui-même toute l'humanité si bien que ce qui s'est passé en lui a rejailli sur l'humanité, et a tourné à son profit.

C'est de cette façon que s'expriment Anastase le Sinaïte[1], Ephrem l'Antiochéen[2], Marius Victorinus[3], Théodore d'Abucara[4], tous inexactement[5]. Cette façon de parler était toujours inexacte et les Monophysites n'avaient point à se dédire. Ils entendaient les expressions des Pères en ce sens que le Fils de Dieu se serait, à leur avis, uni l'élément général de l'homme ou de la nature humaine. Mais alors, il est vrai, aucune incarnation ne se serait produite. Mais ce n'était pas là le sens dans lequel il fallait entendre le langage des Pères. Avec saint Grégoire de Nysse[6], ils parlaient plutôt d'autres principes philosophiques et ils admettaient, conformément au futur réalisme exagéré du moyen âge, l'existence d'une nature humaine générique en soi. Mais même sur les particularités individuelles de la nature humaine ils

1. V. *Gall.* Bibl. XII, 246 sqq. Orat. tertia c. 10-12.
2. D'après *Photius*, Bibl. Codex 229 (*Migne* CIII, 969 sqq.).
3. Adv. Arium III, 3 (*Migne* VIII, 1100) : Sed cum carnem sumpsit, universalem λόγον carnis sumpsit.
4. *Theod. Abuc.* Fragm. de incarnat. (*Migne*, P. gr. XCVII, 1601 sqq.).
5. Cf. *Petav.* De trin. IV, 9, 12 sqq. De inc. V, 5.
6. V. Plus haut § 17.

se faisaient des idées erronées quand ils les niaient et qu'ils ne distinguaient pas les qualités de la nature de celles de la personne.

A. Parmi ces théologiens de l'Eglise grecque qui luttèrent avec le plus grand succès contre les diverses sectes nestoriennes et monophysites et qui préludèrent aux décisions du cinquième concile général, la première place revient à Léontius de Byzance. Sur sa vie nous savons le peu qu'on peut déduire de quelques passages de ses écrits. D'après cela il serait né entre 480 et 490 à Byzance ou en Scythie d'une famille honorable... Après s'être voué à la vie religieuse, il fut, étant moine, entraîné dans l'hérésie nestorienne, mais il fut bientôt ramené à de meilleures idées par la fréquentation de théologiens instruits et dès 519 il devint un des plus grands défenseurs de la foi orthodoxe. Il mourut peu avant le cinquième concile général vers 543[1].

1. Un des résultats des querelles nestoriennes et monophysites fut de fixer le sens des termes *nature* et *personne* dans la Christologie et, à ce point de vue, Léontius eut pour l'Eglise grecque une action décisive en un certain sens[2]. Il prend pour point de départ le sens originel de ces expressions, d'après lequel la nature comprend l'être et ce qui appartient à l'espèce ou le genre ; l'hypostase au contraire implique en outre l'existence en soi (τὸ καθ' ἑαυτὸν εἶναι) de l'individu et les qualités (ἰδιώματα) de l'individu (différentes des propriétés de la nature). Une hypostase peut donc, pour la nature, être la même qu'une autre ; ainsi Pierre et Paul ont sous le rapport de l'espèce, la même nature humaine, mais numériquement les hypostases sont différentes de la nature. L'hypostase peut aussi être composée de natures différentes qui ont entre elles un être commun, sans qu'elles

1. Sur sa vie il y a des renseignements plus étendus chez Loof : Léontius de Byzance, dans les « *Texten und Untersuchunge* » sur l'ancienne littérature chrétienne de Gebhardt et Harnack, 1887.

2. Ses écrits ont été publiés chez *Migne* P. gr. LXXXVI et parmi les écrits incontestablement authentiques figurent les *Triginta capita adv. Severum ; C. Nestorium et Eut.*

ajoutent ainsi un complément à leur propre être[1]. Cela se produit dans la réunion du corps et de l'âme en une hypostase humaine et dans celle de la nature humaine et de la nature divine en une hypostase d'Homme-Dieu, d'une manière analogue mais non identique. Par là on voit clairement pourquoi Léontius nomme parfois le corps et l'âme les deux natures de l'homme[2], quoiqu'il parle aussi, conformément au langage à bon droit usité, d'une seule nature humaine à laquelle tous les hommes participent et grâce à laquelle ils sont ὁμοούσιοι. Léontius donne absolument la même explication dans l'écrit *Adversus argumenta Severi*[3], quand il assimile la φύσις à l'οὐσία et donne comme caractéristique de l'hypostase la singularité, l'existence en soi et les propriétés personnelles.

Par là toute hypostase est en même temps une seule nature, mais toute nature n'est pas une hypostase. La nature peut aussi subsister dans une autre hypostase et nullement la sienne propre, et elle n'est pas alors un simple accident, mais quelque chose d'existant, se substituant dans une autre hypostase, comme par exemple la nature humaine du Christ était un ἐνυπόστατον ἐν τῷ λόγῳ[4].

2. La consubstantialité de la nature humaine du Christ et de la nôtre est une supposition qui s'impose pour l'œuvre rédemptrice du Christ, comme l'avaient déjà démontré de la façon la plus péremptoire, les anciens Pères, par exemple saint Irénée. Léontius repousse donc l'opinion des Aphthartodocètes qui attribuaient au Christ un corps déjà incorruptible sur cette terre. Le Fils de Dieu a pris, à cause de nous, une nature capable de souffrance, d'une façon surnaturelle, sans doute, dans la virginité incorruptible de la mère de Dieu, et il a souffert en toute liberté, d'abord parce qu'il était au pouvoir du Fils de Dieu ou d'écarter ou de subir la douleur, ou parce que l'Homme-

1. *Leont.* C. Nestorium et Eut. (*Migne* LXXXVI, 1280).
2. Ibid. et p. 1911. — 3. Ibid. p. 1915.
4. Ibid. p. 1277 : Τὸ δὲ ἐνυπόστατον, τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐχ ἑαυτῷ θεωρεῖται.

Dieu en tant que pur de tout péché n'était soumis à aucune nécessité morale de laisser les douleurs fondre sur lui comme châtiments de péchés quelconques[1].

3. Léontius préluda aux décisions du cinquième concile en enlevant aux Nestoriens, qui après l'anathème porté sur Nestorius se rejetèrent sur les écrits de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, cette échappatoire et en montrant ce qu'il y avait d'hérétique dans ces écrits, par son 3e livre *Adversus Nest. et Eutych.* Il établit que ceux qu'on appelait les représentants de l'école d'Antioche avaient emprunté leurs idées à l'erreur de Paul de Samosate et avaient porté à la doctrine de l'Incarnation une atteinte encore plus profonde que Nestorius lui-même.

4. La *communicatio idiomatum* (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων) forma dans les controverses d'alors la principale pomme de discorde : elle suppose en effet l'unité de l'hypostase et la dualité des natures, ou l'union hypostatique des deux natures qui continuent à exister sans changement et sans mélange ; union telle par conséquent que les deux natures y gardent leurs particularités distinctives. Ces particularités ne peuvent donc être attribuées qu'à chaque nature respective alors que les qualités de l'hypostase composée peuvent être attribuées aux natures unies non seulement en tant que telles, mais sous forme concrète dans la mesure où l'hypostase subsiste en chacune d'elles. De la proposition « Le Christ est mort pour nous » ne résulte donc pas seulement la légitimité de la proposition « Un homme est mort pour nous sur la croix », mais aussi la légitimité de cette autre proposition « Dieu est mort pour nous sur la croix ». Le Christ était visible et invisible, non devenu et devenu, mortel et immortel. Ce sont là des propositions dans lesquelles les qualités d'une hypostase unique sont attribuées à l'une comme à l'autre hypostase. « Un homme est devenu omniscient » voilà une proposition dans laquelle on attribue non à la nature humaine en général, mais à la nature humaine

1. Ibid. p. 1322.

subsistant dans le Logos ou au Logos en tant qu'il est devenu Fils de l'homme[1], les propriétés de la nature divine. Voilà pourquoi la légitimité de la formule *un de la Trinité a été crucifié*, était contestable. » Cela n'est pas vrai comme tel ou au sens réduplicatif, mais en tant que sous ces mots on entend l'Homme-Dieu. Dans ce sens la proposition du pape Jean II (534) fut expressément approuvée une fois que l'empereur Justinien s'y fut rallié.

5. Les Monophysites, notamment Sévère, voulaient bien admettre la proposition : le Christ est une personne « résultant de deux natures », mais non la proposition « le Christ est en deux natures », car ils niaient que la nature humaine continuât à exister après l'union des deux natures. Dans la proposition « Le Christ est une personne comptant deux natures » on peut flairer du Nestorianisme en ce sens que la nature humaine du Christ aurait existé d'abord comme en une personne ordinaire et aurait été ensuite élevée à l'union avec le Logos. Cela est incompatible avec la vérité de la foi. Mais Léontius demande à cette occasion, dans cette croyance des Nestoriens, si l'on ne suppose pas là quelque chose d'impossible même pour la toute-puissance de Dieu. Il s'élève ainsi à la question vraiment scolastique de la *potentia Dei absoluta*, et il n'admet pas cette impossibilité, parce que la réception ou l'absorption d'une hypostase humaine[2] dans une hypostase divine n'implique pas de contradiction. Il était seulement de la plus haute convenance que la nature humaine qui avait existence dans l'Homme-Dieu, n'eût pas existé auparavant à l'état d'homme simple. Les autres Pères, autant que je le sache, n'ont pas insisté autant sur cette question. Mais de contradiction avec la raison, il n'y en a pas dans la possibilité indiquée dans l'état où doit être admise la possibilité de la rupture de l'union hypostatique pour la toute-puissance divine.

B. Saint Jean Damascène explique plus exactement en

1. *Migne* LXXXXVI, p. 1915.

2. Ibid. p. 1944 : Οὐ διὰ ἀδύνατον, ἀλλὰ διὰ τὸ πρέπειν ψιλὴν ποτε καὶ ἄνευ θεότητος εἶναι τοῦ κυρίου τὴν ἀνθρωπτηότα, τὴν προδιάϐλασιν ἐκϐάλλομεν.

quel sens le Logos a pris notre nature, s'il l'a prise comme générique ou individuelle. Le mot « nature », dit-il, peut être pris dans un triple sens. Tout d'abord, il désigne le genre de l'être humain, comme nous le concevons avec notre intellect ; secondement, il désigne l'être humain tel qu'il existe dans tous les individus ; troisièmement, il indique l'être humain, en tant qu'il a l'existence dans telle personne déterminée, et sous des qualités particulières. Dans l'Incarnation, la nature humaine n'est pas entendue dans le premier sens, ni même dans le second, parce que le Logos n'a pas pris toutes les hypostases humaines ; la nature humaine du Christ est individuelle [1], quoiqu'elle soit semblable en tant que nature à la nature commune à tous les individus.

Les Pères trouvaient ainsi, à l'unanimité, que toute nature produite avait sa qualité propre ; qu'elle pouvait être communicable et propre à plusieurs individus. Si on admettait donc dans le Christ une seule et même une nouvelle nature humano-divine, on enlevait à l'Homme-Dieu son caractère d'unité, il fallait supposer possible qu'il y eût plusieurs hommes-dieux ou que la nature humano-divine peut être représentée en plusieurs individus.

C. L'œuvre qui eut le plus d'influence pour la fixation des termes de nature et de personne dans l'Eglise latine, ce fut le livre *De duabus naturis et una persona Christi*, attribué à Boèce[2] (470-524), un contemporain de Léontius. C'est en effet la conception exposée dans cet ouvrage qui a presque universellement prévalu chez les théologiens.

1. *Jo. Damasc.* De orth. fide III, 11.

2. Boèce, né à Rome en 470, d'une famille considérable, fut élevé dans la cour de Théodore le Grand, roi des Ostrogoths, à de hautes charges, entre autres à celle de *magister palatii et officiorum*, plusieurs fois consul. Il trouva cependant du temps pour des études philosophiques et des travaux littéraires. A la première catégorie appartient son œuvre : *De Consolatione ;* à l'autre ses écrits : *De Trinitate*, *De Incarnatione*, etc. Les premiers de ses livres ne contiennent aucun témoignage formel de la foi chrétienne de l'auteur, mais les autres ne laissent là dessus aucun doute, si toutefois ils sont du même auteur. Au moyen âge, Boèce passa généralement pour un chrétien et fut souvent cité par les scolastiques. Dans les temps modernes, on a mis en doute,

Il expose d'abord les divers sens du mot *nature* qui a été employé quelquefois] pour toutes les choses existantes et connaissables[1] et qui désigne quelquefois ce qu'une chose peut opérer ou subir[2], puis il en vient à la signification ordinaire de ce mot : « La nature c'est ce qui caractérise chaque chose et la distingue spécialement de toute autre[3] ».

Plus importante et plus opportune est l'explication du terme personne, car les Nestoriens comme les Monophysites identifiaient la personne et la nature. *Persona est naturae rationabilis individua substantia*. La personne ou l'hypostase ne peuvent donc, comme ajoute expressément Boèce dans ses explications, n'être qu'une nature spirituelle, tandis que le mot ὑπόστασις peut tout aussi bien s'entendre de choses purement matérielles. Plus loin, la personne ou l'hypostase est une substance, c'est-à-dire quelque chose qui n'existe pas en une autre comme accident, mais sert de support *(substat)* à d'autres accidents. A cela doit s'ajouter encore la marque distinctive de l'individualité, la *substantia* doit être *individua* (ἄτομος) c'est-à-dire quelque chose d'incommunicable à autrui, quelque chose de subsistant en soi. Boèce montre donc ensuite dans cet écrit, pourquoi les erreurs de Nestorius sont à repousser ; si une seule union particulière de Dieu et de l'homme se réalise dans l'Incarnation et non pas deux, s'il faut admettre un seul Christ, c'est qu'il y a à sauvegarder l'unité de la personne. Par contre, il réplique aux Monophysites qu'un mélange de la nature divine et humaine en une nature humano-divine est aussi impossible que la

sans raison suffisante, l'authenticité des écrits théologiques et Boèce a été pris pour un païen. Mais en faveur de l'opinion contraire militent non seulement la croyance du moyen âge et les écrits théologiques de Boèce, mais aussi ce fait que l'épouse de Boèce, Helpis était également chrétienne et avait été ensevelie à Rome dans le vestibule de la vieille église de Saint-Pierre, bâtie sous Constantin (v. l'inscription de Bunsen : *Beschreibung von Rom* II a, 69. v. plus loin III, 11).

1. *Boet.* De persona et duabus naturis c. 1 (*Migne* LXIV, 1341) : Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt.

2. Ibid. Natura est vel quod facere vel quod pati possit.

3. Ibid. p. 1342 : Natura est unamquamque rem informans, spefica differentia.

transformation de l'une en l'autre ; si bien que dans cette opinion erronée le dogme de la Rédemption perd aussitôt tout rapport comme dans le Nestorianisme.

Mais si on veut objecter contre cette définition de la personne que dès lors l'individualité de la nature humaine n'est point sauvegardée dans le Christ[1], on a tort. Les propriétés particulières ne sont pas contestées dans la nature humaine du Seigneur ; mais cette nature n'a rien reçu de ce qui ne pouvait appartenir à tous les hommes ou qui était de soi incommunicable, à savoir l'hypostase. Ce qui fait de la nature du Seigneur une nature unique, ce qui lui a donné son existence qui ne peut être communiquée à aucun autre, c'est la circonstance qu'elle était dans le Logos et personnifiée par lui. C'est là seulement ce que doit désigner la notion précise d'*individua.*

En ce qui concerne les rapports et les contradictions du Monophysisme et du dogme de la rédemption, il suffisait aux Pères de montrer que la nature du Sauveur devait nécessairement être parfaitement divine, comme l'avaient démontré les Pères antiariens, et pleinement humaine, comme il avait été montré dans la lutte contre les Apollinaristes. Nous reviendrons sur ce dernier point à l'occasion du Monothélisme, nous pouvons donc nous dispenser ici d'un long exposé.

§ 47

La querelle des Trois-Chapitres et les décrets du cinquième concile général de Constantinople (553)

La querelle dite des Trois-Chapitres marque un nouveau stade dans le cours des controverses christologiques. Elle fut soulevée par l'empereur Justinien. Ce prince n'aimait pas seulement à se mêler des affaires religieuses ; il saisissait avec empressement toute occasion d'intervenir dans les luttes dogmatiques engagées dans l'Eglise pour la pureté de la foi. Comment aurait-il pu ne pas s'occuper de la question qui se

1. Dorner *(loc. cit.)* p. 188.

débattait alors ? L'hérésie monophysite n'était pas encore étouffée ; elle s'était simplement divisée en plusieurs sectes qui toutes se combattaient avec obstination et ne s'en accordaient pas moins à rejeter le quatrième concile général ; d'autre part, le Nestorianisme qui continuait à se répandre dans le patriarcat d'Antioche pensait pouvoir relever plus hardiment la tête depuis que ses chefs Théodoret et Ibas avaient été de nouveau reçus dans la communion de l'Eglise au concile de Chalcédoine. Une certaine opposition entre l'église latine et l'église grecque se dessinait de plus en plus nettement. Cette dernière regardait le concile d'Ephèse comme son œuvre et elle considérait qu'elle avait été détruite au quatrième, et que grâce à l'autorité de saint Léon elle avait été vaincue par l'église latine sur le terrain de la théologie.

L'empereur si enclin à dogmatiser avait encore ajouté de nouvelles divisions à celles qui existaient déjà; il avait réveillé les querelles origénistes. Justinien s'avisa de trancher tous ces nœuds avec sa pleine puissance impériale, en frappant d'anathème par édit plusieurs propositions origénistes et en réussissant à s'assurer la coopération d'un concile tenu à Constantinople dès l'année 543; là furent donc rédigés quinze anathématismes contre les Origénistes.

Au parti des Origénistes appartenait Théodore Askidas, évêque de Césarée, qui séjournait continuellement à la cour, et entrait dans toutes les intrigues que forgeait Théodora, l'impératrice querelleuse et monophysite. Il jugea prudent de signer les anathématismes contre Origène, parce qu'il lui fallait craindre autrement de perdre complètement son influence à la cour ; mais il imagina à cette occasion un plan qui lui permit de se venger des orthodoxes et d'amener l'empereur à porter sur un autre terrain sa passion de dogmatiser. Dans cette vue, il proposa à l'empereur, qui s'occupait de réunir les Monophysites à l'Eglise, d'anathématiser par édit la personne et les écrits de Théodore de Mopsueste, ceux de Théodoret dirigés contre saint Cyrille et le concile d'Ephèse, et la lettre d'Ibas, évêque d'Edesse. Il avait été

en effet répondu déjà par les Monophysites à la conférence religieuse de Constantinople en 533, qu'ils ne pourraient se réunir aux orthodoxes tant qu'on admettrait comme irrépréhensibles dans l'Eglise ces écrits qui étaient ouvertement dirigés contre saint Cyrille et qui prêchaient le Nestorianisme. Il ne fut pas difficile de faire agréer cette proposition par l'empereur. Par contre il était à supposer qu'un pareil anathème détournerait de l'Origénisme l'attention des théologiens et l'attirerait sur d'autres objets. En effet, parmi les orthodoxes plusieurs devaient venir à soupçonner qu'un édit de ce genre portait un coup au quatrième concile; car Théodoret et Ibas, après avoir anathématisé Nestorius, avaient été rétablis là dans la communion de l'Eglise.

L'empereur accéda à la proposition et publia en 544 un édit où entre autres choses un anathème était prononcé dans le sens indiqué. En nommant les divers anathématismes *chapitres* (κεφάλαια) on se conformait à l'usage. Au début les trois propositions frappées d'anathèmes sur ces trois points, peuvent bien avoir été nommées *chapitres*. A la suite de la violente controverse qui en résulta, le contenu de ces chapitres fut désigné peu à peu sous ce nom et sous ce terme de Trois-Chapitres on n'entendit pas autre chose que la personne et les écrits de Théodore, les écrits de Théodoret contre saint Cyrille et la lettre d'Ibas au Perse Maris.

En ce qui concerne le contenu des Trois-Chapitres, c'est bien Théodore qui fut sans contredit le père du Nestorianisme. Si sa doctrine ne fut pas déjà rejetée à Ephèse en 431, cela tint à ce qu'il était déjà mort quelques années auparavant. Cette indulgence eut pour conséquence que ses écrits n'en furent que lus davantage par les Nestoriens d'Orient après la condamnation de Nestorius. Par contre, l'évêque Rabulas d'Edesse avait interdit la lecture des écrits de Théodore, vers 435. Mais cet acte n'équivalait pas à un anathème sur Théodore, et cela par la raison que la nouvelle hérésie, celle des Monophysites, absorba en grande partie les polémiques des théologiens. Ainsi, il restait à l'Eglise à

porter un jugement sur les écrits de Théodore; c'était là une dette à solder; d'autant plus que ceux-ci servaient plus souvent à des actes d'hostilité contre l'Eglise.

Contre Théodoret, évêque de Cyr, il y avait à proprement parler moins à dire que contre Théodore. Il avait au début siégé du côté des Orientaux adversaires de Cyrille, et échangé quelques polémiques avec lui; mais plus tard il s'était prononcé en faveur de l'union contractée entre Jean d'Antioche et Cyrille, quoiqu'il refusât d'y entrer quand on lui eut demandé d'anathématiser Nestorius. Le conciliabule d'Ephèse présidé par Dioscure le déposa et l'empereur l'envoya en exil. Le quatrième concile général de l'année 451, le considéra comme une victime des Eutychéens, le rétablit dans la communion de l'Eglise, et lui rendit son siège, après qu'il eut anathématisé Nestorius; et là il put vivre et agir en paix jusqu'à sa mort en 457.

Ibas, évêque d'Edesse, fut également l'objet d'un examen à Chalcédoine; d'abord à cause de sa mauvaise administration, puis à cause de sa lettre à l'évêque persan Maris; il attaque là le concile général d'Ephèse et les anathématismes de Cyrille, accuse celui-ci d'Apollinarisme, dénature le dogme de l'Incarnation, tout en prétendant fixer la manière de voir que saint Cyrille avait admise lors de son union avec les Orientaux. Les Pères assemblés entendirent la lecture de cette lettre à Maris, sans qu'on en eût soumis le contenu à un examen minutieux. On exigea cependant de lui un anathème contre Nestorius; et quand il eut acquiescé à cette demande, on le reçut dans la communion de l'Eglise et on le rétablit également dans son évêché. Quelques membres du concile, notamment les envoyés du Pape, s'exprimèrent même dans l'affaire d'Ibas en termes qui donnaient le droit de conclure à l'approbation de cette lettre en tant que conforme, pour le fond, à la foi catholique; ils déclaraient en effet : « après lecture de sa lettre nous avons vu qu'il était orthodoxe[1] » (*relecta enim ejus epistola agnovimus eum*

1. V. Héfélé, *Hist. des Conc.* II (2e Ed.) de 490-878.

[*Ibam*] *esse orthodoxum*). Le jugement de quelques individualités ne peut cependant être donné pour un décret de concile. Le concile lui-même manifesta son opinion sur le caractère hétérodoxe de cet écrit en exigeant d'Ibas comme de Théodoret un anathème contre Nestorius.

Le concile de Chalcédoine n'avait donc nullement donné une approbation formelle à ces écrits. Et en admettant même que les Pères de Chalcédoine n'eussent pas alors regardé ces écrits comme assez dangereux et hérétiques pour obliger à exiger d'Ibas un anathème sur Nestorius, et qu'ils l'eussent fait seulement à cause de sa conduite passée, leur condamnation ultérieure par un autre concile général n'impliquerait nullement une contradiction entre ces conciles ni une preuve contre l'infaillibilité de l'Eglise. Car il peut bien se faire pour des écrits qu'il devienne évident, seulement après un long usage, que la terminologie employée là mène à des erreurs ; dans ce cas une censure supplémentaire peut devenir nécessaire. C'était bien ici le cas. Il reste néanmoins que l'initiative de l'empereur était irrégulière quand il s'arrogeait le droit de porter des décrets dogmatiques. Ajoutez à cela que la chaire de Pierre était alors occupée par Vigile, un pape faible, que l'impératrice Théodora avait, dans de mauvaises intentions, imposé à l'Eglise romaine, jusqu'à ce qu'il eût été élu librement à la mort de son prédécesseur ; dès ce moment, du moins, il ne seconda plus les vues de l'impératrice, et non seulement il ne favorisa pas le Monophysisme, mais il le combattit. Seulement il montra une grande inconstance dans l'affaire du pape Vigile.

En Orient l'empereur eut bientôt fait d'obtenir l'assentiment et la signature des évêques, mais en Occident l'édit fut pris pour une attaque contre le concile de Chalcédoine et les Trois-Chapitres furent rejetés. Cette décision de l'Occident eut de l'influence sur le pape Vigile. L'empereur pressa donc le pape de venir à Constantinople. Celui-ci obtempéra au désir de Justinien et y arriva en janvier 547. Après avoir à plusieurs reprises exprimé sa désapprobation

sur ce qui s'était passé là, il rompit la communion avec le patriarche de Constantinople Menas, parce que celui-ci s'était prononcé tout particulièrement en faveur de l'édit dogmatique. Cependant le pape se laissa influencer peu à peu par l'empereur et les évêques grecs avec lesquels il tint des conférences et dont il se fit remettre les sentiments par écrit; le 11 avril 548, il publia ce qu'on appela le *Judicatum* dont quelques fragments seulement nous ont été conservés dans la lettre de l'empereur Justinien au cinquième concile et dans le *Constitutum* [1] publié plus tard; mais ils suffisent pour confirmer les renseignements qui nous sont donnés ailleurs sur son contenu. Le pape y rejette donc les Trois-Chapitres et cherche à se défendre du reproche d'affaiblir par là le concile de Chalcédoine.

Ce décret du Pape souleva presque partout des contradicteurs; on y voyait un acte de compromission avec sel Monophysites; en Afrique on excommunia même le pape Vigile. Cette opposition fit hésiter le Pape; il se résolut, après entente avec l'empereur, à retirer le *Judicatum* et à faire résoudre par un concile universel la question controversée. Ceci eut lieu en 550. Mais même avant que ce concile eût été convoqué, l'empereur, contre sa promesse, publia un nouvel édit dogmatique où le dogme de l'incarnation fut l'objet d'un nouvel exposé et où était justifiée à la fin la condamnation des Trois-Chapitres. Le Pape en fut très mécontent et il le devint d'autant plus qu'on n'écoutait pas ses propositions relativement au concile général et que les évêques grecs furent à peu près seuls à siéger à ce concile dont ils ouvrirent les sessions le 5 mai 533. Après que dans la IVe, la Ve et la VIe session, on eut lu les écrits de Théodoret, la lettre d'Ibas et les sentences des Pères à leur endroit; ils prononcèrent dans la VIIe un anathème sur les Trois-Chapitres. Dans l'intervalle le pape Vigile avait publié un nouveau décret, le *Constitutum* et s'était prononcé contre l'anathème dont les Trois-Chapitres étaient frappés,

1. V. Héfélé, *Ibid.* (2e édition), 822.

parce qu'il n'était point d'usage dans l'Eglise d'excommunier après coup des morts comme Théodore et parce que les deux autres avaient été réconciliés à Chalcédoine.

Pour l'histoire des dogmes, les 14 anathématismes rédigés dans la huitième séance présentent une grande importance; c'est là que le dogme de l'Incarnation trouva son expression absolument exacte. Dans le quatrième anathématisme la doctrine de l'Incarnation est formulée avec précision contre le Nestorianisme ; toutes les expressions dont ces hérétiques avaient coutume de se servir pour désigner l'union du divin et de l'humain dans le Christ sont rejetées comme insuffisantes ; en même temps cette union est marquée comme hypostatique, c'est-à-dire comme donnant naissance à une seule hypostase. « Quiconque prétend, y est-il dit, que l'union du Dieu Logos avec l'homme existe seulement par la grâce, par la charité ou par l'égalité d'honneur ou d'autorité, par relations ou rapports mutuels, par la force ou par suite de la complaisance, en ce que le Logos-Dieu a trouvé son plaisir dans l'homme à cause du bon et excellent sentiment qu'il lui portait — ainsi que s'exprime Théodore dans son erreur — ou par suite d'une homonymie, étant donné que les Nestoriens appellent le Fils de Dieu Fils (en grec Jésus) et Christ et donnent le titre de Christ et de Fils à l'homme considéré en lui-même et parlent ainsi clairement de deux personnes, alors que par cette désignation et pour l'honneur, la dignité et l'adoration, ils ne parlent qu'hypocritement d'une seule personne et d'un seul Christ ; et si quelqu'un qui ne reconnaît pas que l'union du Logos-Dieu avec la chair animée par une âme pensante et raisonnable, s'est formée par synthèse ou hypostase, comme disaient les saints Pères et que pour cela il n'existait qu'une hypostase, à savoir le Seigneur Jésus-Christ, un de la sainte Trinité, qu'il soit anathème[1] ».

1. *Mansi* IX, 377 : Εἴ τις λέγει κατὰ χάριν, ἢ κατὰ ἐνέργειαν, ἢ κατὰ ἰσοτιμίαν, ἢ κατὰ αὐθεντίαν, ἢ ἀναφοράν, ἢ σχέσιν, ἢ δύναμιν τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου πρὸς ἄνθρωπον γεγενῆσθαι· ἢ κατὰ εὐδοκίαν, ὡς ἀρεσθέντος τοῦ Θεοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλῶς δόξαι αὐτῷ περὶ αὐτοῦ, καθὼς Θεόδωρος μαινόμενος λέγει, ἢ κατὰ ὁμωνυμίαν, καθ' ἣν οἱ Νεστοριανοὶ τὸν Θεὸν λόγον Ἰη-

Dans le septième anathématisme est justifiée l'expression *le seul Christ en deux natures*, et cette seule nature incarnée du Logos est acceptée et entendue dans ce sens que saint Cyrille n'avait pas pensé par là à une seule nature au sens d'Eutychès mais à un seul Christ. Le dixième anathématisme adopte la terminologie mise d'abord en circulation par les théopaschites et il dit : « Si quelqu'un ne reconnaît pas que le Seigneur Jésus-Christ crucifié dans la chair est vrai Dieu maître de la gloire et un de la sainte Trinité qu'il soit anathème ».

Peu après la clôture du Concile auquel assistèrent 164 évêques, le pape Vigile changea encore d'avis en approuvant les décrets de l'assemblée à plusieurs reprises, dans cette même année, (553). L'année suivante il repartit pour Rome, mais il mourut en route. Du reste l'opposition soulevée pendant longtemps contre le Ve concile œcuménique, au moins dans quelques églises du Nord de l'Italie, n'a aucune importance pour l'histoire du Dogme.

§ 48

Le Monothélisme de Sergius et le Pape Honorius

Les efforts de la cour de Constantinople pour réunir à l'Eglise les Monophysites et rétablir l'unité de la foi dans l'empire aboutirent aux querelles rapportées dans le précédent paragraphe. La condamnation des Trois-Chapitres devait principalement servir à enlever aux Monophysites leur prétexte d'opposer aux orthodoxes leurs prétendues tendances nestoriennes. Mais y a-t-il eu une conversion en

σοῦν καὶ Χριστὸν καλοῦντες, καὶ τὸν ἄνθρωπον κεχωρισμένως Χριστόν καὶ υἱὸν ὀνομάζοντες, καὶ δύο πρόσωπα προφανῶς λέγοντες, κατὰ μόνην τὴν προσηγορίαν, καὶ τιμήν, καὶ ἀξίαν, καὶ προσκύνησιν, καὶ ἓν πρόσωπον, καὶ ἕνα Χριστὸν ὑποκρίνονται λέγειν. Ἀλλ' οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ, κατὰ σύνθεσιν, ἤγουν καθ' ὑπόστασιν γεγενῆσθαι, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐδίδαξαν· καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, ὅ ἐστιν ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἷς τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

masse des Monophysites après le V[e] concile, l'histoire n'en sait rien. L'hérésie avait conquis les masses populaires en Egypte, en Syrie et ailleurs, comme l'Arianisme avait été presque seul à le faire jusqu'alors. Le respect qu'on prétendait témoigner au grand docteur de l'Eglise, Cyrille, n'explique pas seul cette large diffusion de l'erreur monophysite ; pas plus que la rivalité de l'empire d'Orient et de celui d'Occident. Cette doctrine répondait à l'état d'affaiblissement de leur culture. Il s'agissait de voir en effet si les masses populaires qui depuis Constantin n'avaient qu'extérieurement passé au Christianisme s'élèveraient à une conception de plus en plus parfaite du Christianisme et se laisseraient de plus en plus pénétrer par lui, où bien descendraient peu à peu de ces hauteurs pou r se rapprocher à nouveau des idées païennes. Hélas ! c'est ce dernier cas qui se produisait et le Monophysisme parut bien correspondre à ce retour en arrière. Cette hérésie, en effet, a au moins pour base une idée panthéistique. Le Sauveur est réduit peu à peu à une simple théophanie à la façon des idées païennes ; le but proprement dit de la rédemption, à savoir la sanctification et la perfection de l'homme, se dérobe aux yeux des fidèles ; et en même temps la nature humaine pure et parfaite et illuminée n'est plus attribuée au Christ et cesse de pouvoir être considérée comme un modèle et un idéal. A cet état d'abaissement moral le monophysisme devait convenir beaucoup plus que le Christianisme orthodoxe qui voit bien dans notre rédemption une action de Dieu mais une action qui tend à sanctifier et à perfectionner la, nature qui nous est commune à tous. Ainsi s'explique, en quelque sorte, comment au début du septième siècle le parti monophysite soit devenu le parti national et ait compté jusqu'à six millions de sectateurs. Pour la Syrie et l'Arménie, il en fut de même.

Réconcilier ces Monophysites avec l'Eglise devint une nécessité politique pressante sous l'empereur Héraclius au commencement du VII[e] siècle. Les Perses avaient en effet déjà conquis la Syrie (616) et l'Egypte (619) ; ils avaient

même pénétré jusqu'à Constantinople quand Héraclius (622) se mit lui-même à la tête de son armée, repoussa les ennemis et les vainquit dans leur propre pays. A cette époque eurent lieu les négociations que l'empereur engagea entre quelques orthodoxes et quelques évêques monophysites sur le monothélisme que Sergius, patriarche de Constantinople depuis 610, lui avait proposé comme un moyen de rapprochement entre les Orthodoxes et les Monophysites. Ce Sergius doit être considéré comme le propre père du Monothélisme. Il était déjà entré en des conférences avec quelques évêques[1] sur la question de l'unité de la volonté et du mode d'action (ἑν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια) dans le Christ comme on le voit d'après la discussion qui eut lieu entre saint Maxime et Pyrrhus. D'après celle-ci il avait tout d'abord gagné à sa cause l'évêque Théodore de Pharan en Arabie et il était en outre dès avant 619 entré en pourparlers à ce sujet avec les Monophysites d'Egypte et entre autres avec un certain George surnommé Arsas. C'est pendant la campagne de l'Empereur contre les Perses (622), alors que Héraclius eut un entretien avec le Sévérien Paul sur la croyance à une seule opération dans le Christ, ainsi que Sergius le remarque dans sa lettre au Pape Honorius; mais ce fut en pure perte. En l'année 626 l'empereur fut plus heureux dans sa conférence sur le même sujet avec l'évêque Cyrus de Phasis chez les Lazes; il s'était rencontré avec lui dans une nouvelle campagne contre les Perses. Cyrus s'adressa à Sergius pour obtenir des explications sur cet unique mode d'opérations, celui-ci les lui donna dans une lettre qui nous a été conservée dans les actes du sixième concile général[2].

Le Monothélisme prit une plus grande importance quand ce même Cyrus eut été élevé sur le siège d'Alexandrie, après la mort de Georges, patriarche de cette ville. Celui-ci réussit en effet à ramener avec lui à l'Eglise, le 2 juin 633,

1. V. Héfélé, *Hist. des Conc.* III (2 ed. 140 sqq.).
2. Actio 12. *Mansi* XI, 526 sq.

un parti de Monophysites, celui des Sévériens ou des Théodosiens comme on les appelait à Alexandrie, et cela grâce à une profession de foi monothéliste. Cette profession de foi[1], que Cyrus envoya à Sergius avec la nouvelle de la réunion heureusement effectuée, était orthodoxe sur la plupart des points ; il anathématisait le Nestorianisme, gardait les expressions Cyrilliennes de deux natures, d'une nature incarnée, sans adopter l'erreur des Monophysites ; mais, le monothélisme était enseigné dans le septième article. « Si quelqu'un ne reconnaît pas, lit-on à la fin de cet article, que cet unique et même Christ et Seigneur, opère aussi bien les choses divines que les humaines par une activité humano-divine, comme l'enseigne saint Denys, qu'il soit anathème[2] ».

Par hasard se trouvait alors à Alexandrie un moine aussi savant que pieux, Sophronius de Palestine. Celui-ci désapprouva le symbole et agit autant qu'il put auprès de Cyrus pour en empêcher la publication, parce que la croyance à un seul mode d'opérations était contraire à la doctrine des Pères, notamment à la lettre de saint Léon, et menait au Monophysisme. Mais Cyrus était adroit, il expédia Sophronius à Constantinople en le chargeant pour Sergius d'une lettre dont Sophronius ignorait comment elle se rapportait à la terminologie en question. Mais avec l'opposition de Sophronius, l'affaire du monothélisme éclata davantage au grand jour. Sergius put voir l'écart qui existait entre le langage de l'Eglise et les termes qu'il recommandait, et craindre une condamnation à Rome. Il se laissa donc fléchir par Sophronius qui le suppliait à genoux[3] de renoncer à une terminologie hérétique; et il le chargea même de dire à Cyrus de ne plus parler d'une seule opération et de laisser tomber cette expression pour un bien de paix. Bientôt après

1. Ibid. p. 564 sqq.

2. Ibid. p. 565 : *Καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ, κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον α. ε.*

3. *Mansi* X, 743 (*Migne* XCI, 333).

Sergius s'adressa aussi au pape Héraclius, pour prévenir tout rapport éventuel de Sophronius. Cette lettre de Sergius[1], très habilement rédigée, affecte d'élever la question au-dessus des partis en lutte. Le fait du retour à l'Eglise d'Alexandrie d'un parti de Monophysites n'est pas seulement exposé, mais exagéré et transformé en un retour de tous les Monophysites à l'Eglise. Tout cela doit être obtenu non au prix de quelques concessions dans les questions de dogme ou dans la doctrine de la dualité des natures dans le Christ, mais par l'admission dans le Christ d'un seul mode d'opérations, expression qui se rencontre déjà chez divers Pères. Là-dessus Sergius parle de l'opposition de Sophronius qui a blâmé cette concession et prétendait savoir que deux modes d'opérations avaient été expressément admis ; et il ajoute, certainement à tort, que Sophronius n'avait pu citer aucun passage des Pères en faveur de cette façon de s'exprimer[2]. Il avait lui-même, à la suite de ces faits, conseillé au patriarche d'Alexandrie d'éviter désormais l'une et l'autre expression parce que la croyance à un seul mode d'opérations pouvait être prise pour du Monophysisme et celle de deux faire croire qu'il y aurait eu dans le Christ deux volontés (θελήματα) opposées, et en lutte, l'une humaine et l'autre divine ; il mentionne ensuite l'écrit du patriarche Mennas de Constantinople, dont il a été souvent parlé dans la controverse monothélite ; ce patriarche avait recueilli tous les passages des Pères en faveur de l'expression μία ἐνέργεια et ἕν θέλημα ; il lui parle en outre de l'intérêt que prend l'empereur au retour des hérétiques et il conclut par ces paroles : « Cependant eu égard aux troubles déjà occasionnés par cette question, nous avons présenté à l'empereur la difficulté de cet objet, et qu'il ne fallait pas plus longtemps raffiner sur cette question, mais s'arrêter à la doctrine des Pères bien connue et universellement reconnue, que le seul et même Fils engendré de Dieu opérait les actes humains et

1. *Mansi* XI, 530, sqq.

2. Etienne de Dor rapporte le contraire de Sophronius, dans son écrit au concile de Latran, sous le pape Martin. Chez *Mansi* V, 895.

les divins et que du seul et même Logos incarné procédait toute énergie divine et humaine sans partage et sans séparation. »

Cette lettre perfide obtint l'effet qui en était attendu. Honorius, chef suprême de l'Eglise depuis 625, tomba dans le piège qui lui était tendu et donna raison à Sergius dans sa conduite vis-à-vis de Cyrus et de Sophronius. Il n'avait pas saisi le point en discussion ni n'en avait vu la portée ; il n'avait rien compris de l'intervention de Sophronius, il avait donné son assentiment au moins par lettre à Sergius, cet hérétique rusé qui savait si bien masquer son hérésie ; il avait ainsi ouvertement approuvé ses doctrines cachées et il avait prêté son appui à l'hérésie. Ecoutons-le tout d'abord lui-même. « J'ai reçu votre écrit, mon Père, ainsi commence-t-il sa réponse à Sergius, qui m'a été remise parmi les actes du sixième concile universel et j'ai vu qu'un Sophronius, alors moine, maintenant évêque de Jérusalem, à ce que j'apprends, avait soulevé des discussions et de nouvelles querelles de mots contre notre frère Cyrus, qui a prêché, à ceux qui revenaient de l'hérésie, un seul principe d'activité en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ce Sophronius vous a ensuite rendu visite, vous a infligé le même blâme et après avoir été instruit plusieurs fois, a été prié de mettre par écrit ce qu'il avait entendu de vous. De votre lettre à Sophronius, nous avons reçu de vous un extrait et nous devons, après l'avoir lu, louer votre fraternité d'avoir avec beaucoup de prudence, écarté ce nouveau terme qui pouvait scandaliser les simples. Nous devons, en effet, rester fidèle à ce que nous avons appris, car c'est pour la direction de Dieu que nous arrivons à cette règle de la vraie foi que les apôtres de la vérité nous ont préparée par la lumière des saintes Ecritures, et, tout en même temps, nous reconnaissons que le Seigneur Jésus-Christ, ce médiateur entre Dieu et les hommes, opère des actes divins avec la coopération de la nature humaine hypostatiquement unie au Logos et qu'il opère aussi des actes humains d'une manière unique, inexprimable, après avoir pris la chair sans

qu'elle soit séparée de la divinité, sans changement et sans mélange. Et celui qui brillait dans la chair par les miracles accomplis par sa parfaite divinité, est le même qui opérait les œuvres de la chair dans des douleurs ignominieuses (ὁ καὶ τῆς σαρκὸς τὰς διαθέσεις τοῖς ὀνειδισμοῖς τοῦ παθοῦς ἐνεργήσας) parfaitement Dieu et homme, il est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, en deux natures, le Logos fait homme, qui a habité parmi nous, qui est venu du ciel comme Fils de de l'homme ; seul et identique, comme il est écrit, qui a été crucifié comme le maître de la gloire, quoiqu'il soit connu que la divinité ne peut souffrir de douleurs humaines. Et ce n'est pas du ciel, mais de la Vierge Marie qu'il a pris la chair, car la Vérité, dit d'elle-même dans l'Evangile : Personne ne monte au ciel, que celui qui est venu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel. Ainsi, il devient manifeste que la chair est unie à la divinité d'une façon unique et inexprimable, mais distincte, il est vrai, et sans mélange, mais pourtant inséparable ».

Si on considère le sens de ces paroles, il résulte que Honorius n'est pas tout à fait d'accord avec Sergius pour la doctrine et la foi en ce qui touche à l'unique principe d'activité. Il expose d'une manière absolument juste la doctrine des deux natures dans le Christ, comme aussi la vérité des deux natures, des deux modes d'activité unis à une seule personne. A la fin il insiste sur l'inaltérabilité des propriétés des deux natures dans l'unique hypostase et il allègue en faveur de leur union mystérieuse le passage de la 1re ép. aux Cor. II, 8 : « Ils ont crucifié le maître de la gloire ». La divinité, ajouta-t-il, ne peut donc être crucifiée et endurer des souffrances humaines, mais à cause de l'union inexprimable de la nature divine et de la nature humaine, on dit que Dieu a souffert et que l'humanité[1] est descendue du ciel avec la divinité.

Ce qui suit est ce qu'il y a de plus étonnant. De ce qu'il

1. Le terme abstrait ἀνθρωπότης est ici pour le concret comme dans un autre passage de la lettre. On en trouve divers autres exemples dans les lettres d'Honorius. *Mansi* X, 579, sqq.

vient de dire, Honorius tire une conclusion qui d'après le contexte paraît être identique avec la proposition hérétique de Sergius. « A cause de cela (ὅθεν) nous reconnaissons une seule volonté (ἓν θέλημα) de notre Seigneur Jésus-Christ parce que ce n'est pas notre faute, mais notre nature qui a été prise par la divinité et, à la vérité, saine et pure telle qu'elle était avant le péché... Le Christ n'avait donc pas dans ses membres d'autre loi ou une autre volonté, ou une volonté opposée à la sienne (Rom. VII, 23) parce qu'il était né d'une manière surnaturelle. Et s'il est dit dans la sainte Ecriture : Je ne suis pas venu pour faire ma volonté, mais la volonté du Père qui m'a envoyé (Jean VI, 38), et non pas comme je veux mais comme tu veux, ô Père (Matth. XXVI, 39), cela n'indique pas une volonté humaine opposée, mais un abaissement volontaire jusqu'à la nature humaine qu'il a prise (ἀλλὰ τῆς οἰκονομίας τῆς ἀνθρωπότητος τῆς προσληφθείσης). Ceci est dit, en effet, à cause de nous afin que nous marchions sur ses traces, étant donné qu'il nous montrait à nous, ses disciples, comment chacun devait donner la préférence, non à sa propre volonté, mais à celle du Seigneur. » A la fin, Honorius revient encore sur la question controversée d'un ou de deux principes d'activité, et il se prononce cette fois comme Sergius pour qu'on laisse tomber aussi bien l'une que l'autre expression et qu'on abandonne aux grammairiens ces recherches sur lesquelles ni les Evangiles ni les Conciles n'ont donné de renseignements décisifs ; qu'on évite de soulever ainsi de nouvelles discussions religieuses. En apparence, il est ici en contradiction avec ce qu'il expose au commencement de sa lettre, et par cette contradiction, dont plus tard l'accusera l'empereur Constantin Pogonat lui-même dans sa lettre au Pape, après l'anathème du VI[e] concile général, il se donne l'apparence de mettre en question non seulement l'expression, mais aussi la doctrine des deux opérations. Comme expédient, il propose d'admettre au lieu d'un mode unique ou double d'opération, un mode aussi multiplié que la diversité des actes du Christ et de s'en tenir à l'unité de l'agent et de l'opérateur dans le Christ avec la dualité des

natures. « Et si quelques-uns, qui balbutient pour ainsi dire, prétendent expliquer mieux la chose et se donnent comme maîtres pour déterminer le sens de ce qu'on entend, on n'a pas le droit d'ériger en dogmes de l'Eglise leur opinion sur l'unique ou le double principe d'opérations dans le Christ, puisque ni l'Evangile ni les Epîtres des Apôtres n'ont fixé rien de tel. Que Notre-Seigneur Jésus-Christ le Fils et Logos de Dieu soit devenu tout cela par celui qui, seul et identique à lui-même, opère distinctement aussi bien les choses divines que les humaines, c'est ce que montrent clairement les saintes Ecritures. Convient-il maintenant, à cause des œuvres de la divinité ou de l'humanité, de penser et de dire qu'il existe une ou deux énergies, cela n'est pas notre affaire. Laissons cela aux grammairiens et aux philologues qui sont habitués de vendre aux enfants les mots qu'ils ont fabriqués par dérivation. Car nous n'avons pas appris de la sainte Ecriture que le Christ et son Saint-Esprit aient une ou deux énergies, mais bien qu'il opère de plusieurs manières (*πολυτρόπως ἐνεργοῦντα*)[1]. »

Si on regarde à l'ensemble de la lettre qu'on vient de lire dans ses rapports avec la situation des choses en ce moment, on ne peut s'empêcher d'accuser Honorius de grave imprudence.

1. Il n'avait ni bien saisi l'importance de la question controversée, ni le caractère des personnages en cause. Il se mettait contre Sophronius, du côté du fourbe Sergius qui se donnait l'apparence d'avoir, en imposant le silence sur des formules dogmatiques définies, consolidé la paix de l'Eglise si ardemment désirée par tout le monde. Par là, il pouvait bien produire facilement chez plusieurs une illusion dangereuse, alors que le courageux champion de l'orthodoxie, saint Sophronius, pour être, au moment de son élévation sur la chaire patriarcale de Jérusalem, entré publi-

1. Héfélé, *Hist. des Conc.* (III, 2[e] éd.) 149, traduit le grec *παραγωγὴ ἐν τῷ παραγωγὰς ποιεῖν* par « pour l'attirer à soi », mais la signification de ce mot admet plus tard, chez les grammairiens, la traduction donnée plus haut.

quement et vigoureusement en scène, en faveur du dyothélisme, produisait l'effet d'un brouillon désapprouvé par le chef de l'Eglise.

2. Honorius se laissa prendre en une autre façon et il fit siens les termes monothélites *d'une seule volonté dans le Christ ;* il ne pressentait pas le danger de ces formules, grâce auxquelles les Monothélites anéantissaient l'intégrité de la nature humaine. Mais, dans quel sens Honorius employait-il cette expression ? Là-dessus, tous les auteurs ne sont pas d'accord. Quelques-uns l'assimilent aux autres Monothélites et interprètent ses paroles en ce sens qu'il aurait entendu la volonté, au sens des Monothélites, pour une propriété de la personne, non de la nature ; et pour cela il insiste sur l'unité de la volonté, c'est-à-dire de la volonté divine dans le Christ, si bien que la volonté humaine aurait été absorbée par la volonté divine, ou n'aurait pas existé à l'état parfait[1]. Sans doute, Sergius avait présenté aussi cette doctrine, d'une façon détournée, dans sa lettre à Hono-

1. Dorn, *op. cit.* II, p. 219 : « Il (Honorius) considère la volonté comme propriété de la personne, non de la nature ; il ne pouvait donc admettre deux volontés que pour deux personnes. » Héfélé, *Hist. des conc.* (III, 150), traduit presque de la même façon quand il écrit : « Sans y faire attention, il argumente un peu de travers. Là où il n'y a qu'une personne, il n'y a qu'un agent et qu'une volonté. Du reste dans la 2e édition (p. 153), Héfélé a rejeté cette interprétation ; il n'entend plus accuser Honorius d'erreur, mais par opposition à l'hérétique Sergius, il le taxe seulement d'obscurité dans l'expression. Cependant Honorius est présenté comme partageant absolument les idées de Sergius et de Cyrus par Dœllinger (*Papstfabeln* p. 132). « Honorius avait expliqué tout à fait dans leur sens, les deux passages décisifs de l'Ecriture, où la volonté humaine et créée est distinguée très clairement de la divine du Logos et lui est opposée ; il l'avait expliquée pour une simple économie dans la façon de parler du Christ, c'est-à-dire pour une adaptation à prendre seulement dans un sens impropre, et grâce à laquelle le Christ s'était simplement proposé de nous exhorter à subordonner notre propre volonté à celle de Dieu. Il devait donc admettre comme les deux orientaux, une volonté unique dans le Christ la volonté divine ou humano-divine, c'est-à-dire une volonté découlant uniquement du Logos et pour ainsi dire à travers la nature humaine, une volonté dans laquelle le Logos est le principe de perfection, le principe d'activité, tandis que la nature humaine est purement passive, si bien que sa force de volonté n'existe pas, ou sommeille ».

rius. Il se prononce contre la croyance à deux énergies, parce qu'on doit aussi supposer dans la personne du Christ deux volontés et même deux volontés en lutte. Cela était incompatible avec l'unité de la personne et du sujet. On devait plutôt faire régir et mouvoir entièrement et absolument la nature humaine par la divine, tout comme en nous le corps est mis en mouvement par l'âme. Sans doute, Honorius n'a pas combattu expressément ce développement de la pensée de Sergius, mais il ne s'y est pas associé, il a adopté seulement sa terminologie. Honorius dit bien qu'il n'y a dans le Christ qu'un seul agent, un seul exécuteur et il peut ainsi parler de son accord avec les Pères et avec le dogme de l'Eglise ; mais nulle part il ne professe la proposition fondamentale, que dans le Christ la volonté est uniquement affaire de la personne, quoiqu'il ait pu, comme il sera montré, attribuer dans un certain sens la volonté à la personne. Il ne suit pas davantage Sergius quand celui-ci expose que la nature humaine est mue par le Logos, de la même façon que dans nous le corps matériel est mu par l'âme. Honorius est d'accord avec Sergius pour dire que dans l'unique personne du Seigneur il n'avait pu y voir deux volontés en lutte, mais il ne le suit pas dans son opinion que deux volontés, deux modes d'opérations, l'un divin et l'autre humain se conditionnaient l'un l'autre. Au contraire, il s'en tient aux opérations propres à la nature humaine et remarque que le vouloir de cette nature n'est pas nécessairement opposé au vouloir divin. Le Christ, certes, n'a pas pris la nature humaine tombée, mais la nature saine, et à celle-ci on ne peut pas appliquer le mot de l'Apôtre que la loi des membres du corps du Christ est en lutte avec la loi de l'esprit. Mais si cependant d'après divers passages de la sainte Ecriture (Jean VI, 38 ; Matth. XXVI, 39), il existe une contradiction visible entre la volonté du Christ et celle du Père, il n'y a pas là, remarque Honorius, une opposition réelle, mais le Seigneur a laissé ici subsister en lui, par un abaissement volontaire, les mouvements volontaires naturels de l'âme humaine pour nous montrer comment

nous devions réprimer de pareils mouvements et les soumettre à la volonté divine. Il reste maintenant à expliquer le mot d' « économie », employé par Honorius et à voir si ce mot, comme cela est arrivé pour l'aveu produit à la page précédente, ne pourrait pas s'expliquer dans ce contexte pour une accommodation à prendre dans un sens impropre. A la vérité ce mot « économie » se présente chez les Pères avec des significations différentes. Il désigne d'après Anastase le Sinaïte[1] ou l'Incarnation en général, ou tout ce qui lui est rattaché d'une manière inséparable, ou bien, secondement le libre abaissement de Dieu, tel qu'il s'est manifesté tout particulièrement dans les souffrances du Christ ou autres œuvres pénibles librement supportées que ne comportait pas nécessairement l'Incarnation, ou troisièmement une manifestation de Dieu qui ne se produit pas pour elle-même, mais seulement par analogie avec d'autres, pour les expliquer, comme par exemple, quand le Seigneur rejoint ses disciples en marchant sur la mer. C'est d'après l'interprétation des hérétiques seuls, ajoute Anastase, que ce mot « économie » sert à désigner une manifestation visible, simplement au sens des Docètes. La seconde interprétation ici citée est celle qui est ordinaire aux Pères[2], et elle répond à l'étymologie du mot d'après laquelle il désigne l'administration ou l'utilisation d'une chose réglée, d'après un plan bien conçu, disposée en vue du bien des autres et exécutée avec sagesse et amour. Ici aussi, il faut l'entendre dans ce sens, tout comme le demande non seulement le génitif qui s'y joint *humanitatis assumptae* pour *naturae humanae assumptae*[3], mais encore le contexte tout entier. Si le Christ voulait réellement nous montrer par un exemple, comment

1. Ὁδηγός, cap. 2, cf. *Petav.* De Inc. 11, 1, 3. Schneemann *Stud. über die Honorius Frage* (p. 43 sqq.).
2. Cf. Schneemann, *loc. cit.*
3. Si chez Honorius le terme abstrait *humanitas* est employé pour la nature individuelle, saint Augustin suit un usage tout opposé et parle quelquefois (Coll. cum Maximo 14, C. Maxim. 11, 20, 2) d'une *dispensatio hominis assumpti* ou d'un *homo assumptus*, au lieu de *una natura humana, natura assumpta.*

nous devions surmonter les mouvements naturels du désir, la crainte de la mort et autres semblables, ce n'était pas assez pour lui de s'attribuer ces mouvements par simple accommodation, il devait les faire entrer réellement dans sa nature. Il en est de même aussi pour la prière du Seigneur, pour son corps, pour sa mort, tout comme pour toute son activité humano-divine. Le Seigneur ne pouvait nous donner un exemple qu'à la condition de prier réellement, de souffrir effectivement et d'endurer la mort, d'éprouver vraiment comme réels, dans son âme humaine, les états douloureux qui lui correspondent. La différence entre nous et lui, l'Homme-Dieu, consistait uniquement en ce qu'il n'était pas nécessairement soumis à ces mouvements et à ces états ; qu'ils ne pouvaient pas venir en lui contrairement à sa volonté, mais qu'il était volontairement descendu à ces états de l'âme humaine, qu'il les avait fait monter jusqu'à sa volonté divine et libre à l'aide de son désir humain et de sa nature humaine, alors que nous nous étions soumis à une nécessité intérieure. Et ce qui marque d'une façon appropriée à nous cette supériorité du Seigneur, c'est le mot οἰκονομία *dispensatio* [1]. De tout cela résulte qu'Honorius n'a nullement volatilisé la nature humaine dans le Christ, à la façon des Docètes, mais a seulement voulu affirmer comme apparente la contradiction qui se montre entre la volonté divine et la volonté humaine, en ce que les mouvements de la volonté humaine du Logos en contradiction apparente avec la volonté divine étaient admis et produits en toute liberté par lui, en sa qualité de principe personnel.

D'autres expliquent donc le ἓν θέλημα d'Honorius d'une façon tout opposée et ne le rapportent pas à une seule volonté divine ou humano-divine de l'unique personne de l'Homme-Dieu, ni à l'unique volonté du Christ, en opposition avec la double tendance de la volonté dans la nature déchue. Déjà, parmi les écrivains contemporains, il y a en

1. C'est dans ce même sens que saint Maxime, dans une lettre au prêtre Maxime, entend les paroles du pape Honorius. 386 (Bib. max. P. P. Lugd. XII, 837 ou ed. Combefis (II, 131; Migne XCI, 241).

faveur de cette explication des autorités qui ne manquent pas d'importance : c'est le copiste de la lettre, l'abbé Jean de Rome, qui fut successeur d'Honorius sous le nom de pape Jean IV et aussi le plus instruit des défenseurs de la foi orthodoxe, saint Maxime. Celui-ci écrit dans sa discussion avec le monothélite Pyrrhus[1]. « Le copiste de cette lettre d'Honorius qui, plus tard, fut mis à sa place, Jean IV, écrit même à l'empereur Constantin Héraclius : Nous avons dit qu'il y a une seule volonté dans le Seigneur, non une volonté de la divinité seule, mais aussi une volonté de l'humanité. Lorsque, en effet, Sergius eut écrit qu'il avait été enseigné par quelques-uns qu'il y avait dans le Christ deux volontés en lutte l'une contre l'autre, nous répondîmes que le Christ n'avait pas eu deux volontés opposées l'une à l'autre, celle de la chair et celle de l'esprit, comme nous autres hommes après la chute, mais seulement une volonté particulière à son humanité. Mais si quelqu'un voulait dire : pourquoi avez-vous, en traitant de l'humanité du Christ, gardé entièrement le silence sur sa divinité ? Nous répondrions : d'abord Honorius s'est borné à répondre à ce que lui demandait Sergius, et secondement, nous nous en sommes tenus, ici comme en tout, à l'habitude de la sainte Ecriture qui parle tantôt de la divinité seule, tantôt de l'humanité seule[2] ».

Voici l'explication pour ainsi dire authentique, que donne de la lettre d'Honorius le pape Jean IV, son successeur depuis 641, dans une lettre écrite à l'empereur et

1. Cf. ed. Combefis 11, 181 (*Migne* XCI, 328 sq. cf. Héfélé, *Hist. des Conc.* III, 2e éd., § 303.

2. Du reste, saint Maxime donne dans sa lettre déjà citée au prêtre Maxime encore une autre interprétation, mais un peu trop ingénieuse des paroles d'Honorius ; il pense que par « unique volonté » il a entendu l'unique volonté divine de laquelle a procédé l'Incarnation ; par contre, la génération de l'homme ordinaire procède de la volonté de la chair comme d'un véhicule du péché originel et elle a, comme conséquence, l'aiguillon de la concupiscence et la volonté double et opposée dans celui qui a le péché originel. Ed. Combefis, II, 132 (*Migne* XCI, 244) : Ὅθεν ἡνίκα μὲν τὴν ἡμετέραν φύσιν ἐκ τῆς θεότητος προσειλῆφθαι λέγῃ θελήματος ἑνὸς μνημονεύει.

intitulée « *l'apologie d'Honorius* », lettre à laquelle donna lieu la conduite du patriarche Pyrrhus qui invoquait l'autorité d'Honorius en faveur du Monothélisme. Après avoir montré comment Sergius avait consulté Honorius, à propos des deux volontés opposées dans le Christ, il commence à démontrer que ces deux volontés ou la contradiction entre la volonté de la chair et celle de l'esprit, dont l'Apôtre parle souvent (Rom. VII, 23, Gal. V, 17), étaient la suite du péché originel et particulière à chacun de nous. Cette contradiction ou ces deux volontés opposées dans la nature humaine, Honorius a eu raison de les nier dans le Christ, parce que conçu d'une manière surnaturelle, en tant qu'Homme-Dieu, il a été exempt de tous les péchés et de toutes les corruptions de la chair, et il a pris seulement la matière sans tache de l'homme, telle qu'elle avait été créée en Adam... Si on voulait demander pourquoi Honorius a simplement parlé de la nature humaine, il lui fallait répliquer que Honorius avait répondu seulement à la préoccupation de Sergius et qu'il avait pris comme règle de conduite l'exemple de l'Apôtre qui parle tantôt de la nature divine, tantôt de la nature humaine prise à part, sans faire alors mention de l'autre. « Notre prédécesseur a dit dans sa doctrine sur le mystère de l'Incarnation que dans le Christ il n'y a pas eu, comme en nous pécheurs, deux volontés en lutte, une de la chair et une de l'esprit, ce que quelques-uns veulent entendre, en faussant le sens, d'une seule volonté de la divinité et de l'humanité : ce qui est absolument opposé à la vérité. Et je voudrais qu'ils me répondent quand je leur demande à quelle nature ils attribuent une seule nature dans le Christ, si c'est à la divine, que répondront-ils de son humanité, puisqu'il était un homme [1] parfait ? » etc.

1. *Joan.* Papae ad Constant. Apologia pro Honorio (chez *Mansi* X, 684, 685 et Bibl. max. Lugd. XII, 835) : Hinc ergo hae duae contrariae voluntates mentis et carnis, quas Apostolus docet, in nostro nequaquam Salvatore fuerunt, eo quod hic luctaminis stimulus ex praevaricatione protoplasti sumpsit initium ; quoniam a Redemptore nostro natura suscepta est, non criminis culpa. Sed ne quis nonnunquam minus intelligens reprehendat, quamobrem de humana tantum natura, et non

L'argument le plus important en faveur de cette interprétation se trouve dans le motif indiqué par Honorius lui-même : c'est que le Christ, notre Seigneur a pris une nature pure et non une nature chargée de péchés et portant la contradiction interne des volontés. De là il résulte sans aucun doute que dans la nature humaine du Christ il n'y a pas eu volonté double et opposée, une de la chair et l'autre de l'esprit.

Seulement cette interprétation semble bien avoir aussi ses difficultés : d'un côté on ne voit pas comment Honorius pouvait rattacher une telle affirmation de l'unité de la volonté humaine à ce qui précède, au moyen de la particule *unde* « c'est pourquoi », et d'autre part on ne voit pas clairement comment Honorius, avec une telle déclaration, pouvait répondre à l'exposé de Sergius, qui, tout juste, se refusait à reconnaître dans le Christ, à côté de la volonté divine, une autre volonté, à savoir la volonté humaine, sous prétexte que cela avait pour conséquence de faire admettre deux volontés opposées et ainsi de diviser la personne du Christ. Quelle réponse attend-on d'Honorius à cet exposé capricieux ? Pas d'autre que celle-ci : Nous admettons bien dans le Christ deux natures avec leurs propriétés particulières et leurs opérations ; donc aussi deux volontés physiques, non pour cela deux volontés opposées, mais bien une unité morale et un accord entre les deux, la divine et

etiam de divina natura docere sciatur, etenim Christus in duabus naturis in una persona unitis cognoscitur, adoratur et colitur Deus et homo perfectus. Debet qui super hoc ambigit scire, quoniam ad hoc facta est responsio ad jam dicti patriarchae interrogationem. Praeterea et hoc fieri solet, ut scilicet ubi est vulnus, ibi medicinale occurrat auxilium. Nam et B. Apostolus hoc saepe fecisse dignoscitur, se secundum auditorum consuetudinem praeparans : et aliquando quidem de suprema natura docens, de humana penitus tacet, aliquando vero de humana dispensatione disputans mysterium divinitatis ejus non tangit... Deus autem noster unam voluntatem humanitatis naturalem suscipere dignatus est, quam in propria carne potestative ut omnium dominus circumferebat, eo quod omnia serviant Deo ; nullum profecto habens vel afferens ex praevaricatione peccatum, quoniam solus sine peccato et crimine praevaricationis est natus. Praedictus ergo decessor meus docens de mysterio incarnationis Christi dicebat non fuisse in eo sicut in nobis peccatoribus mentis et carnis contrarias voluntates.

l'humaine, car les désirs mauvais et la volonté de la chair en lutte contre l'esprit, dont parle l'Apôtre, n'ont pas été pris par le Logos[1].

Tel est, en réalité, le sens de la réponse d'Honorius comme le prouvent les raisonnements qu'il ajoute. Nous attribuons quelquefois nous-mêmes à deux personnes séparées une seule volonté, quand l'objet de leur volonté est le même, par exemple, nous parlons de l'unique volonté de deux amis. Ainsi Honorius, pensait-il, pouvait s'expliquer à propos des deux natures et des deux volontés du Christ, en prenant le mot volonté (ἓν θέλημα) dans le sens d'unité morale des deux volontés et comme le contraire de deux volontés opposées. Sans doute, cette expression était blâmable en tant qu'elle ne rejetait pas l'erreur de Sergius qui, dans l'unité de la volonté du Christ, voyait son unité physique. C'est ce que ne remarqua pas Honorius et même pour n'avoir pas repoussé expressément cette conception et s'être trouvé d'accord, en paroles, même avec les hérétiques, il encourut plus tard une censure sévère, mais juste[2]. Du reste l'interprétation

1. Ainsi répondirent en réalité, le pape Agathon dans son écrit dogmatique et le symbole du sixième concile général sur l'erreur monothélite. Voy. plus bas § 50. Cependant Pennachi (*De Hon. I Rom. Pont. causa* Romae, 1870) a admis de nouveau cette interprétation des paroles d'Honorius et il a soutenu que les Pères du VI[e] concile œcuménique avaient mal entendu la lettre d'Honorius et l'avaient à tort comprise dans les anathèmes portés contre cette erreur.

2. Bien plus frappante est la façon dont s'exprime saint Augustin, (Maxim. II, 20). On dirait qu'il a voulu repousser à l'avance l'hérésie du Monothélisme, qui allait paraître plus tard. Schneemann (*loc. cit.* p. 48) indique ce chapitre comme celui qu'Honorius a eu devant les yeux, et a rendu en grande partie. Mais la ressemblance porte uniquement, pour la plus grande partie, sur les passages de la Bible qui se présentent aussi chez les autres Pères, dans leurs commentaires de l'Incarnation. Du reste, on lit chez saint Augustin (*loc. cit.* c. 20, § 2.) : Quamquam et in hoc quod ait, *non quod ego volo :* aliud se ostendit voluisse quam Pater : quod nisi humano corde non potuisset, cum infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum. Homine quippe non assumpto, nullo modo Patri diceret unicum Verbum, *non quod ego volo.* Le pape Agathon a, il est vrai, allégué et cité dans sa lettre dogmatique à l'empereur Constantin (680), avec beaucoup d'autres passages, ceux de l'écrit de saint Augustin, que nous avons rapportés (*Mansi* XI, 247).

du pape Jean IV en vient à ne faire qu'une volonté de cette volonté résultant de l'union morale de la volonté humaine et de la volonté divine dans le Christ : car cette union morale consistait en ce que la volonté inférieure et sensible obéissait absolument à la volonté supérieure et spirituelle. Dans ses expressions Honorius n'a pas, en tout cas, pensé à une unité physique des deux natures ; pour lui, la volonté humaine n'a pas été absorbée dans la divine, seule la volonté de la chair ou de la nature corrompue a été refusée au Christ. Par là, la volonté en tant que vouloir déterminé (τὸ πῶς θέλειν) pouvait en un certain sens, même d'après saint Maxime et Sophronius, être attribuée à la personne au singulier. Ainsi nous n'avons pas besoin de nous réfugier dans l'hypothèse d'une interprétation ou d'une falsification de la lettre d'Honorius par les Monothélites de Constantinople, quoique quelques contemporains aient exprimé[1] ce soupçon, et même mis en avant, avec Anastase, que le copiste de la lettre, Jean, peut avoir ajouté du sien à ce que le Pape lui dictait[2].

3. Honorius, par sa lettre à Sergius, a mérité le blâme qui l'atteindra plus tard, car sur l'unité ou sur la dualité des opérations dans le Christ, il s'est exprimé aussi inexactement que sur la volonté. Sergius avait surtout redouté l'expression de « une seule énergie » et dans la lettre à Honorius il s'en écartait visiblement ; en ce sens il trouvait l'une et l'autre affirmation étrangère à la sainte Ecriture et dangereuse pour la paix. Honorius entre partiellement, sur ce point, dans les vues de Sergius en consentant à éviter lui aussi, par un amour exagéré de la paix, les expressions « une ou deux énergies ». Il ne pressent pas dans Sergius les vues hérétiques qui sont dans son arrière-pensée ; il ne voit pas l'étroit rapport qui existe entre cette question et le dyophysisme ; il ne prend pas le mot d'énergie

1. Cf. Maxime dans la lettre au prêtre Marin (ed. Combefis II, 133, *Migne* XCI, 244).

2. V. La lettre d'Anastase le Biblioth. au diacre romain Jean, chez *Mansi* X, 693, au Bib. Max. Lugd. XII, 833.

dans le sens de mode d'opération ; il pense seulement aux œuvres dans lesquelles la personne peut se manifester de différentes façons. Il pensait donc pouvoir ainsi échapper le plus aisément aux controverses en admettant dans le Christ une énergie multiple. Sans doute il ne s'éloignait pas par là de la terminologie de l'Eglise, car même chez les Pères grecs le mot ἐνέργεια avait une autre signification[1]; dans la sainte Ecriture même, le mot se présente souvent avec le sens adopté par Honorius. Cependant Sergius donnait à ce mot l'autre sens et c'est là ce que ne vit pas Honorius.

Dans une seconde lettre à Sergius, dont il nous a été conservé[2] quelques fragments dans l'acte de la troisième session du sixième concile général, Honorius en reste au même point, à savoir qu'il est très bon d'éviter les expressions contestées ; mais il s'exprime, en même temps, de manière à ne laisser planer aucun doute sur l'orthodoxie de sa doctrine et sur le mode d'opération de chaque nature du Christ. En éloignant donc ce qui répugne dans ces expressions nouvelles, nous ne devons soutenir ni prêcher, ni une, ni deux énergies, mais au lieu d'une seule énergie nous devons reconnaître que le seul Christ notre Seigneur opère réellement dans les deux natures et au lieu des deux énergies, il faut plutôt prêcher avec nous les deux natures, c'est-à-dire la divinité et l'humanité, qui dans l'unique personne du Fils unique de Dieu opèrent sans mélange, sans séparation et sans transformation ce qui leur est propre.

De tout cela il résulte qu'Honorius n'a pas été formellement hérétique, qu'il ne s'est pas sciemment éloigné de la doctrine de l'Eglise, qu'il n'a pas même professé matériellement une erreur sur des questions de foi. Il ne peut donc être placé, d'après les lettres qu'on vient de voir, sur la même ligne que les chefs du Monothélisme. Sans doute, il a failli quand, dans sa lettre, il n'a pas su apprécier la question controversée, il n'a rien compris aux rapports étroits qui ratta-

1. Jean Damasc (De orth. fide III, 15).
2. *Mansi* XI, 579.

chent cette question à l'ensemble du dogme et il s'en est référé pour les termes à l'hérétique Sergius et par là, contre son intention, il a donné en Orient un appui au Monothélisme. De fait les chefs de la nouvelle hérésie s'appuyèrent tout de suite sur la lettre d'Honorius et se vantèrent de leur accord avec le chef suprême de l'Eglise. Cela produisit en Occident d'autant plus d'émoi que la tendance monophysite qui avait son expression dans le Monothélisme n'avait eu aucun succès ni à Rome, ni ailleurs. On n'en voyait que mieux combien Honorius avait agi imprudemment dans sa réponse, et sans tenir compte de tous les aspects de ces points embrouillés, il s'était laissé entraîner à une décision qui, à cause de son rapport intime avec l'infaillibilité du Pape, a été jusqu'ici interprétée dans les sens les plus divers par les historiens et a été mise à profit par nos adversaires.

§ 49

Défense du Dyothélisme par saint Sophronius et saint Maxime

Comme saint Athanase contre l'Arianisme, saint Cyrille contre le Nestorianisme, saint Léon contre le Monophysisme, Sophronius et Maxime s'élevèrent contre le Monothélisme.

A. Sophronius avait assisté à la première apparition publique de l'erreur à Alexandrie ; il avait pu ainsi l'attaquer à ses débuts [1]. Quoique tout d'abord ses efforts auprès de Cyrus et auprès de Sergius eussent été vains, sa voix obtint plus de retentissement et d'importance, quand il eut été élevé en 634 sur le siège patriarcal de Jérusalem ; il attaqua alors publiquement le Monothélisme dans sa lettre synodale (*epistola synodica*) qu'il avait soumise au concile tenu à Jérusalem même ; et il soutint la doctrine des deux volontés physiques et des deux opérations. Il traite là aussi de la Trinité, mais tout spécialement et exactement du dogme de l'Incarnation.

1. *Mansi* XI, 462 sqq.

Tout d'abord sont établies l'unité de la personne et la dualité des natures, le Christ est désigné comme ἓν καὶ δύο au sens du quatrième concile, et c'est à ces principes dogmatiques établis qu'est demandée la lumière nécessaire pour la solution des questions en suspens. S'il n'y a dans le Christ qu'une personne ; il n'y a aussi qu'un agent qui a accompli les choses divines et humaines. Mais de la dualité des natures il résulte naturellement une dualité d'opérations ; car c'est par celles-ci que ces deux natures se font connaître et se manifestent comme telles. Cependant l'opération de l'une des deux natures n'est pas séparée de l'autre, ni mêlée à l'autre ; car un seul et même être est à la fois Dieu et homme et la nature humaine n'est séparée de la divine, ni dans son être ni sans son action : « Comme donc chaque nature garde toute pure dans le Christ ses qualités, chaque forme opère de concert avec l'autre ce qui lui est propre. Le Logos opère ce qui est du Logos, en commun avec le corps, et le corps opère ce qui est du corps en union avec le Logos et, à la vérité, dans une hypostase, avec exclusion de toute division, car sans se séparer elles opèrent ce qui leur est commun, de façon que nous ne pouvons concevoir leur séparation [1] ». En tant que principe de la personne, le Logos participe à l'énergie de la nature divine comme à celle de la nature humaine, en ce sens qu'il n'y a qu'un agent et que deux modes d'opérations qui appartiennent à une personne unique [2], mais le principe propre de l'énergie c'est la nature, et c'est pourquoi il y a deux énergies dans le Christ. De ce que nous venons de dire sur l'action combinée des deux natures dans le Christ résulte une particularité dans le mode d'opération de la nature humaine. Le Logos avait pris la chair en toute liberté et il devait égale-

1. *Mansi* XI, 480.

2. Ibid. p. 484 : Οὕτω καὶ πᾶσαν φωνὴν καὶ ἐνέργειαν, κἂν θεία τις ᾖ καὶ οὐράνιος, ἢ ἀνθρωπίνη τε καὶ ἐπιτήδειος ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ προϊέναι Χριστοῦ καὶ υἱοῦ δογματίζομεν, καὶ τῆς μιᾶς αὐτοῦ συνθέτου καὶ μοναδικῆς ὑποστάσεως, ὃς σεσαρκωμένος τοῦ θεοῦ λόγος ἐτύγχανεν, ὁ καὶ ἑκατέραν ἀμερίστως καὶ ἀσυγχύτως ἐνέργειαν κατὰ τὰς ἑαυτοῦ φύσεις ἐξ ἑαυτοῦ φυσικῶς προβαλλόμενος, Cf. p. 479.

ment en tant que principe personnel participer, sous cet aspect, au mode d'opération de la nature humaine ; chez nous au contraire le mode d'agir procède très souvent d'une nécessité interne. « C'est pourquoi il mangeait quand il avait faim ; il buvait comme un homme quand il avait soif ; il se reposait sur le sein de sa mère, et il était porté comme un enfant sur les bras ; c'est pourquoi il s'asseyait, quand il était fatigué et il dormait quand il avait besoin de sommeil ; il éprouvait de la douleur quand il était frappé ; il souffrit lors de la flagellation et il endura des douleurs physiques quand il fut cloué pieds et mains sur la croix ; car il donna et garda à la nature humaine le temps de faire et de souffrir, quand il voulut, ce qui lui était propre, afin que son Incarnation ne fût point tenue pour une simple apparence. Et cela il le subissait, non contre sa volonté ou par force *οὐκ ἀκουσίως ἢ ἀναγκαστῶς*, quoiqu'il fît se produire tout cela en lui d'une manière physique et humaine et qu'il agît et opérât dans des mouvements humains. Mais écartons cela... C'était Dieu même qui subissait tout... Et il souffrait et il agissait et il opérait d'une manière humaine quand il le voulait bien et quand il l'estimait profitable pour les spectateurs et non quand les mouvements physiques et charnels voulaient[1] physiquement passer à l'acte. Il était (en tant que Dieu) l'administrateur des douleurs humaines et des œuvres humaines et non seulement l'administrateur, mais aussi le maître quoiqu'il fût devenu dans une nature passible réellement et physiquement chair. C'est pourquoi ce qu'il y avait d'humanité en lui dépassait l'humanité ; non comme si sa nature n'avait pas été la nature humaine, mais en tant qu'il était devenu librement homme et que, en tant qu'homme, il a subi librement les douleurs et n'a été ni contraint, ni forcé, ni obligé comme c'est le cas pour nous ; mais quand il l'a voulu et dans la mesure où il l'a voulu[2]. »

1. Ibid. p. 484.
2. Ibid. p. 485 : Καὶ οὐχ ὅτε αἱ φυσικαὶ κινήσεις καὶ σαρκικαὶ κινεῖσθαι φυσικῶς πρὸς ἐνέργειαν ἤθελον, εἰ καὶ οἱ ἐπιβουλεύοντες ἄθεοι τὰς ἐπιβουλὰς πληροῦν παντόλμως ἐγλίχοντο.

Enfin il résulte de la participation d'une nature individuelle à l'énergie de l'autre que quelques œuvres sont plus semblables à celles de Dieu et d'autres plus semblables à celles d'un homme, et que d'autres portent à la fois des caractères divins et des caractères humains, et c'est même des œuvres de cette dernière espèce que saint Sophronius entend le passage de saint Denys l'Aréopagite souvent cité dans la lutte contre les Monothélites, là où il parle d'une nouvelle activité humano-divine (κοινὴ καὶ θεανδρικὴ ἐνέργεια)[1]. Là, saint Sophronius prend donc le mot « énergie » dans le sens indéterminé d'œuvre, à peu près comme Honorius quand il parle d'une activité multiple; mais il marque en outre que le mot *humano-divine* désigne les deux modes d'opérations différents par nature. Après une si claire et si convaincante exposition du dogme, il était impossible que Sergius restât encore sans faute dans l'inconscience de ce qu'il y avait d'erroné dans son opinion. Il s'entêta cependant dans ses erreurs et chercha à gagner à sa cause l'appui de l'autorité de l'empereur Héraclius; il l'engagea donc à souscrire et à publier, comme règle de foi, un décret, l'*Ecthesis*, qu'il avait composé. C'est ce qui fut fait effectivement en 638. Les précédents de ce genre ne manquaient pas à Constantinople. Que l'*Ecthesis* eut Sergius pour auteur, on le voit assez par son contenu et par son parfait accord avec la lettre de Sergius à Honorius. L'expression « une seule énergie », puisqu'elle se trouvait chez divers Pères, ne devait plus être, était-il dit, employée désormais, parce que plusieurs s'en scandalisaient, mais il fallait éviter encore plus le terme de « deux natures », parce qu'elle faisait croire à l'existence de deux volontés opposées et à une division de la personne, alors que Nestorius lui-même avait admis l'identité du vouloir en

1. *Mansi*, 488 : Καὶ αὐτοῦ τὰ πάντα τοῦ ἑνὸς υἱοῦ διαβεβαιούμεθα καὶ πάσας αὐτου καὶ τὰς φωνὰς καὶ τὰς ἐνεργείας πιστεύομεν· κἂν αἱ μὲν αὐτοῦ εἰσι θεοπρεπεῖς, αἱ δὲ οὕτω πάλιν ἀνθρωποπρεπεῖς, αἱ δὲ μέσην τινὰ τάξιν ἐπέχουσιν, ὡς ἔχουσαι τὸ θεοπρεπὲς ἐν ταυτῷ καὶ ἀνθρώπινον· ταύτης δέ φαμεν τῆς δυνάμεως καὶ τὴν κοινὴν καὶ θεανδρικὴν λεγομένην ἐνέργειαν.

Dieu et en l'homme. La reconnaissance d'une seule volonté, à savoir de la volonté divine dans le Christ, s'imposait donc à tous, parce que le dogme de l'unité de la personne le demandait.

Saint Sophronius était mort en 637, avant la publication de l'*Ecthesis* ; celle-ci ne trouva plus désormais de résistance parmi les Patriarches orientaux ; un synode tenu sous Sergius en 638, à Constantinople, l'approuva expressément; un autre qui se tint en 639 sous le patriarche suivant, Pyrrhus, en fit autant. Mais la résistance décisive contre l'*Ecthesis* vint cette fois de Rome. Honorius, mort en 638, avait eu pour successeur Séverin et celui-ci, après sa mort survenue bientôt, fut remplacé par Jean IV. Celui-ci, dans un concile tenu à Rome (641), condamna le Monothélisme, puis défendit la foi orthodoxe et la mémoire d'Honorius dans une lettre aux deux jeunes empereurs. De son excellent exposé du dogme des deux volontés et des deux opérations dans le Christ, il a été déjà donné plus haut divers extraits. Le pape Théodore, son successeur (depuis 642), continua la lutte de Jean IV et écrivit même au patriarche monothélite, Paul de Constantinople, qui avait été substitué à Pyrrhus disparu lors de l'avènement de Constans II.

B. Dans l'intervalle s'était élevé en Orient un autre champion de la foi orthodoxe, l'abbé Maxime, né en 580, d'abord secrétaire particulier de l'empereur, moine depuis 631 à Scutari sur l'autre rive du Bosphore. Dans sa première attaque contre le Monothélisme, il s'était tenu à Alexandrie au côté de Sophronius ; maintenant dans l'intérêt de la foi il entreprenait divers voyages en Afrique et à Rome pour combattre l'erreur. En l'année 645 il soutint en une ville d'Afrique une discussion publique contre Pyrrhus le patriarche éphémère ; le texte nous en a été conservé [1]. En outre il composa divers écrits polémiques [2]. Nous allons

1. *Mansi* X, 709 sqq.
2. La meilleure et la plus complète édition est celle de Combefis, 2 vol. in-f°, reproduits chez *Migne*, P. Gr. XC, XCI.

le suivre dans sa lutte contre l'erreur et dans sa démonstration du dogme, pour voir quel profit a tiré de ces luttes le développement de la vérité dogmatique.

1. Sergius dans sa lettre n'avait pu alléguer en faveur du Monothélisme qu'un petit nombre de preuves positives ; il n'y avait guère là que des passages ambigus de divers écrits des Pères. Dans le nombre figurait d'abord un passage de la quatrième lettre à Caius, chez Denys l'Aréopagite ; il était là question d'un seul nouveau mode d'opérations humano-divin (καινὴ καὶ θεανδρικὴ ἐνέργεια). Le mot μία ne se trouve pas chez Denys ; il avait été ajouté par les hérétiques. Les paroles citées ne prouvent rien cependant en faveur du Monothélisme. Saint Maxime les rapproche de la teneur du texte où saint Denys dit immédiatement auparavant : « Il n'opère pas des choses divines à la façon de Dieu, car il n'était pas simplement Dieu ; mais il opérait le divin avec sa nature, — car il était Dieu par nature — et en même temps avec le corps qui lui était uni hypostatiquement. De même il n'accomplissait pas les choses humaines à la façon des hommes, car il n'était pas un homme ordinaire, mais il les accomplissait avec sa nature humaine — car il était homme par nature et en même temps sous l'autorité de Dieu ». Denys distingue donc expressément dans ce qui précède l'activité divine et l'activité humaine et par le mot humano-divine il entend seulement exprimer l'union combinée des deux dans l'unique personne[1].

Dans sa discussion avec Pyrrhus saint Maxime revient sur ce passage et montre que Denys a songé à un mode d'opérations nouveau, non par la quantité ou par le nombre, mais par la qualité seule et en vérité par la nature humaine dans laquelle l'élément essentiel de la nature reste sans changement. Le mode d'opération de la nature humaine devint nouveau par suite de son union hypostatique avec le Logos et par le fait de la compénétration des deux natures qui en résulte (τῆς εἰς ἀλλήλας περιχωρήσεως τῶν φύσεων), mais s'il s'était

1. Max Ep. ad Nicandrum (ed. Combefis II, 52, *Migne* XCI, 101 sqq.).

produit un mode d'opération absolument nouveau, il faudrait qu'une nouvelle nature ait été prise et que l'intégrité de la nature divine et de la nature humaine eût été délaissée[1].

Un seul des Pères, saint Cyrille d'Alexandrie, parle du mode d'opération du Christ comme d'un mode unique (*μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐνέργειαν*) et il l'appelle mode d'opération résultant des deux natures, parent des deux et manifesté par le Christ notre Seigneur. Saint Cyrille lui-même ne parle pas d'une unité physique du mode d'opérations, mais d'une union des deux modes d'opérations, dont il entend marquer la différence par l'addition *δι' ἀμφοῖν* (des deux) c'est-à-dire produit par le Logos et par la nature humaine. Le mot *συγγενῆ* n'implique pas en soi une parenté de même espèce ; ainsi saint Grégoire de Nazianze[2] dit de notre corps qu'il est parent de notre âme (*τὸ συγγενὲς σαρκίον*) et saint Cyrille[3] dit du Saint-Esprit qu'il est parent de notre âme, comme l'eau est parente de notre chair[4]. « Le mode unique d'opérations parentes produit par les deux natures est donc le mode qui désigne l'union des deux natures et le mode d'opérations de nature différente ; car ce mode se rapporte aux deux parties par lesquelles et dans lesquelles existait l'unique Logos fait homme, et il est produit par les deux, grâce à la volonté efficace de Dieu (le Logos) et à la coopération du saint corps du Christ[5] ». Dans sa discussion avec Pyrrhus, Maxime interprète saint Cyrille dans le même sens : celui-ci aurait simplement voulu montrer que l'activité divine du Logos était toujours restée la même soit avant soit après l'Incarnation au sein de la chair, comme au dehors, si bien donc que le mode d'opération résultant des deux avait été en soi, en tant qu'humano-divin, parent de l'activité divine[6].

1. Disp. cum Pyrrho. Ed. Comb. II, 191 (*Migne* XCI, 345).
2. Orat. VII, 21 (ed. *Maur.*).
3. In Joan. 3, 5 (lib. II, c. 1 ; *Migne* LXXIII, 244 sq.).
4. Cf. *Max.* Ep. ad Nicandrum (ed. *Comb.* II, 53 ; *Migne* XCI, 104).
Ibid. 5. — 6. Ed. *Comb.* II, 189 sqq. (*Migne* XCI, 341 sqq.).

2. Pour la preuve positive de la doctrine orthodoxe de la dualité des volontés et des opérations dans le Christ, saint Maxime la donne dans la lettre à l'évêque Etienne de Dor en Palestine[1]. Il invoque plusieurs passages de la sainte Ecriture (Matth. VI, 48; Marc VII, 24, IX, 29; Jean I, 43, VII, 1; Matth. XXVI, 17, XXVII, 34). Dans tous ces passages il est question d'une seule volonté du Seigneur, qui ne peut être attribuée qu'à la nature humaine; par contre en saint Jean (V, 21), la volonté du Fils est identifiée avec celle du Père et ne peut être entendue que comme volonté divine.

Tout aussi nombreuses sont les expressions des Pères relatives à la dualité des volontés dans le Christ. A propos de ces paroles de saint Matthieu (XXVI, 39) : « Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi etc. » saint Athanase s'écrie[2] : « Ici le Seigneur montre deux volontés (δύο θελήματα), la volonté humaine tremble de faiblesse devant la mort, tandis que la volonté divine est prête ». Saint Grégoire de Nazianze atteste la même chose[3], ainsi que saint Grégoire de Nysse dans son premier discours pour Pâques et saint Chrysostôme[4] dit : « Si les paroles de saint Matthieu (XXVI, 39) doivent s'entendre de la divinité, il en résulte une contradiction et il s'ensuit une conséquence absurde, mais si ces paroles sont prononcées par rapport à la chair, elles sont conformes à la raison et on ne peut rien y blâmer. Car ce n'est pas une honte pour la chair de redouter la mort; cette crainte lui est toute naturelle ; et le Seigneur, pour la confusion des hérétiques, a montré en sa personne tout ce qui appartient à la nature, le péché seul excepté ». Saint Cyrille d'Alexandrie s'exprime avec non moins de netteté[5]. « Ce n'est pas, dit-il, en tant que Dieu et Logos que le Christ a redouté la mort, mais il voulait pousser jusqu'à ses limites extrêmes le mystère de l'Incarnation (οἰκονομίαν). Telle était, en effet, la volonté du Père. Mais il porte en lui quelque

1. Ed *Comb.* II, 81 sqq. (*Migne* XCI, 153 sqq.). — 2. De inc. et c. Arian. c. 21. — 3. Orat. 30, 12 (ed. *Maur.*),
4. Hom. VII, 6 (de consubst. c. Anomoeos ; *Migne* XLVIII, 766).
5. Thesaurus ass. 24 (*Migne* LXXV, 397).

chose qui redoute la mort, en tant que la chair, de sa nature, fuit la mort.

Pour la dualité des modes d'opérations dans le Christ les affirmations des Pères sont tout aussi catégoriques. Saint Maxime allègue saint Ambroise (*ad Grat.* II, 4) et tout particulièrement l'écrit dogmatique de saint Léon à Flavien : « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exsequente quod carnis est. » Si saint Cyrille s'exprime d'une façon équivoque sur le mode d'opération dans le passage déjà cité, il est ailleurs d'autant plus affirmatif sur la dualité de ce mode d'opération[1] : « Si nous n'admettons pas un mode d'opération de Dieu et de la créature, c'est pour ne pas élever la créature jusqu'à Dieu, et rabaisser les avantages de l'essence divine. Car le mode d'opération et la force de cette dernière sont de ceux auxquels cette essence est exclusivement propre ».

Contre cette autorité les Monothélites ne peuvent alléguer que quelques passages d'écrits orthodoxes, déjà cités et mal entendus, et beaucoup de textes d'hérétiques, d'Apollinaire, de ses disciples et des Monophysites qui mutilaient la nature humaine du Seigneur, ou des Nestoriens qui en lieu et place de l'unité de personne prétendaient établir seulement une union morale des volontés.

3. La principale preuve rationnelle du Dyothélisme s'appuie sur la doctrine de l'intégrité des deux natures dans le Christ. Si la raison et la volonté libre constituent les traits essentiels et les facultés caractéristiques de la nature, comment doivent-ils faire défaut à la nature humaine du Seigneur qui est bien devenu homme pour devenir en tout semblable à nous, à l'exception du péché? « Comment le Logos devenu homme serait-il un homme parfait s'il n'avait pas la volonté physique humaine? Par le fait que celle-ci, par suite de l'union avec Dieu, a été divinisée, de même que dans la nature entière de la chair animée par une âme raisonnable

1. Ibid. ass. 32 (*Migne* LXXV, 453).

il n'a rien exclu de ce qui appartenait à l'essence de l'homme, de même le fer ne perd rien de sa nature quoique toute sa masse s'unisse au feu. Il reçoit les propriétés du feu parce que par cette union il devient comme du feu ; il garde cependant aussi sa pesanteur, il coupe et ne perd rien de sa nature ni de son énergie naturelle ; quoiqu'il soit uni au feu jusqu'à ne former qu'un seul corps et qu'il opère dans un état impossible à séparer ce qui correspond à sa nature (couper, par exemple) comme ce qui lui advient par suite de son union (brûler)[1] ». « Ce qui, dit-il ailleurs[2], a naturellement la raison en partage a aussi la volonté. Si comme tout homme il avait une volonté naturelle, il voulait bien avoir aussi tout ce que, en tant que Dieu, il avait donné d'essentiel à la nature humaine lors de la création. Il n'est pas venu, en effet, pour enlever son caractère à la nature qu'il avait créée comme Dieu et comme Logos ; il est venu pour diviniser tout à fait et absolument la nature qu'il s'était unie hypostatiquement sous le bon plaisir du Père et sous la coopération du Saint-Esprit, avec tout ce qui lui appartient essentiellement à l'exception du péché. Conformément à sa nature, il a donc voulu, en tant que Dieu, tout ce qui était divin par nature et du Père avec lequel il a une seule volonté ; et de même il voulait naturellement comme homme tout ce qui était humain et n'était point opposé à la volonté du Père, étant donné qu'il veut écarter toute illusion de son incarnation. Rien de ce qui est naturel, pas même la nature ne peut être opposé à l'auteur de la nature ».

Avec la volonté naturelle humaine et divine il a dû y avoir aussi dans le Christ un double mode d'opérations, puisque la nature se manifeste comme telle dans le double mode d'opérations ; seul l'être mort, et le néant sont dépourvus d'activité[3]. Comme donc la nature humaine du Christ n'a pas seulement en propre le pouvoir naturel de

1. *Max*. De duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus (*Comb*. II, 102 ; *Migne* XCI, 189).

2. Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum (*Comb*. II, 39 ; *Migne* XCI, 77).

3. De duabus voluntatibus (*Comb*. II, 103 ; *Migne* XCI, 185).

désirer grâce auquel elle désirait spontanément ce qui est bon pour cette nature[1] et redoutait ce qui lui est funeste, mais même une forme d'activité correspondante à ce désir, de même faut-il soutenir quelque chose de semblable sur la nature divine du Seigneur.

4. Le mode d'opération de la nature humaine n'était pas dans le Christ séparé de la nature divine ou indépendant de la personne du Logos. Cependant les modes d'opérations des deux natures se compénétraient sans mélange[2] et celui de la nature humaine en particulier agissait dans le Christ, non comme cela a lieu souvent chez nous d'une façon arbitraire, mais était dans toutes ses décisions sous la dépendance du Logos et était librement produit par celui-ci comme par un principe personnel. « De même qu'il avait réellement faim et réellement soif, dit saint Maxime[3], de même il n'avait pas faim et soif de la même manière que nous, mais d'une manière plus parfaite. Et pour parler d'une manière générale : ce qui était naturel dans le Christ, avait en même temps chez lui un caractère surnaturel afin que la nature fût aussi bien reconnue à son mode d'opération que l'abaissement volontaire de Dieu à sa façon d'agir ». Saint Maxime distingue tout particulièrement une double espèce de passions et d'affections, les unes sont le châtiment et la conséquence du péché, les autres sont signes de faiblesse.

Parmi les premières peut être rangée la mort, parmi les secondes une grande crainte de la mort. Pour les premières le Seigneur les a prises essentiellement (οὐσιωδῶς) c'est-à-dire inséparablement de sa nature humaine, mais cependant en toute liberté, pour opérer par cette libre acceptation notre propre salut ; pour les autres il se les est données par un amour spécial et par abaissement volontaire (φιλανθρωπῶς καὶ οἰκονομικῶς ᾠκειώσατο), afin de détruire celles qui se montrent chez nous d'une façon désordonnée, comme le feu fait fondre la cire et le soleil les nuages, et de nous les enlever

1. Ibid. (*Comb.* II, 99; *Migne* XCI, 192).
2. Disput. cum Pyrrho (*Comb.* II, 165; *Migne* XCI, 297).
3. Ibid. (*Comb.* II, 166; *Migne* XCI, 297 sq.).

pour que nous fussions affranchis de toutes les passions[1]. S'il en est ainsi, il résulte encore de là que la nature humaine ne pouvait se montrer en contradiction avec Dieu, que les mouvements de la nature n'impliquaient aucun caractère démesuré, aucun désordre, que dans le Christ enfin, ni le péché, ni aucun désir contradictoire de l'esprit et de la chair ne pouvaient trouver place dans la nature humaine. Saint Maxime s'exprime[2] donc sur les paroles bien connues d'Honorius dans les termes que voici : « Il (le Seigneur) ne montre pas ainsi qu'il n'a pas eu de volonté humaine naturelle (Honorius n'a pas dit exactement cela), mais qu'il n'a eu, quant à la chair, aucun mouvement naturel des membres et quant à l'esprit aucun mouvement en contradiction avec la volonté divine ou en désaccord avec la raison connue, ce qui est le cas chez nous ».

5. Mais qu'advient-il de la volonté humaine et libre du Christ ? S'il est certain que la nature humaine se distingue d'un être sensible tout particulièrement par la raison et par la liberté de la volonté (*αὐτεξούσιος κίνησις*), ce caractère destructif de la nature humaine ne peut être exclu de celle du Christ. De plus, l'étroite connexion du dogme de l'Incarnation avec la doctrine de la Rédemption, parle tout particulièrement en faveur de l'intégralité de la volonté humaine dans le Christ. En effet, d'après un principe universellement admis, cela seul a été guéri qui a été pris par le Sauveur[4]. Si nous avons transgressé avec une libre volonté les commandements de Dieu ; nous avons aussi besoin de guérison pour notre volonté libre et cette guérison ne pouvait se produire, si la volonté libre n'avait pas été prise avec la raison et les deux principes essentiels d'activité[5].

1. *Max.* (*Comb.* II, 129; *Migne* XCI, 237).
2. Ibid. (*Comb.* II, 131 ; *Migne* XCI, 241).
3. Disp. cum Pyrrho (*Comb.* II, 168 ; *Migne* XCI, 301).
4. Cf. *Agatho,* Ep. (*Mansi* XI, 252), qui cite également les termes de saint Grégoire de Nazianze. (Ep. 101 ed. *Maur.* p. 85): saint Grégoire de Nazianze (Ep. 101 ed *Maur.* p. 85) Τὸ *γὰρ παρ' αὐτοῦ μὴ προσληφθὶ οὐδὲ σώζεται.*

Max. Ep. ad Steph. Dorensem (*Comb.* II, 82 sq.; *Migne* XCI, 156 sq.).

Certes, la volonté libre a été dès l'origine conférée par Dieu à l'âme humaine comme un de ses plus nobles privilèges, et c'est justement cette nature originelle que le Logos s'est associée dans l'Incarnation.

Mais avec la volonté libre qui devait être l'attribut propre de la nature humaine du Seigneur, faut-il aussi attribuer à la nature humaine un vouloir actuel libre, ou bien celui-ci appartient-il à la personne? La volonté humaine libre avait manifestement le choix entre deux objets différents, entre la marche et le repos, entre manger et jeûner etc. Cependant, à cause de l'unité de la personne dans le Christ il n'y a chez lui qu'un être qui voit et qui choisit. Celui à qui appartient le choix et qui, au lieu de se reposer, se mettait en route pour Jérusalem était la seule personne du Logos fait homme, et il avait pris cette décision avec et dans la nature humaine. Ainsi en est-il encore du choix entre tel ou tel genre de mort comme, en général, de tous les objets de la volonté libre de l'homme. Cette dernière ne s'est jamais montrée toute seule, mais toute décision libre était prise par le Logos en sa qualité de principe personnel dominant dans une union mystérieuse avec la libre volonté humaine. C'est donc à la volonté libre qu'il faut assigner l'adoption actuelle d'une décision libre et la détermination spontanée (αὐθαίρετος ὁρμή). Saint Maxime appelle celle-ci θέλημα γνωμικόν et il ne veut pas l'attribuer au Christ[1]. « La volonté physique est d'après sa vraie définition une faculté qui désire ce qui convient à la nature... » mais celle-ci, la volonté gnomique est la résolution spontanément choisie qui peut se prononcer dans l'un ou l'autre sens et dont le rôle est de caractériser, non la nature, mais la personne. En un autre endroit[2] il compare la volonté physique et le pouvoir de parler (τὸ πεφυκέναι λαλεῖν) et la volonté « gnomique » avec

1. *Max.* De duab. volunt. (*Comb.* II, 102; *Migne* XCI. 192) : Τὸ (θέλημα φυσικὸν) μὲν γὰρ, κατὰ τὴν αὐτοῦ καλῶς ἔχοντα ὁρίσμον, δύναμις ὑπάρχει τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτική... τὸ (θέλημα γνωμικὸν) αὐθαίρετος ὁρμὴ καθέστηκε, τὰς εφ' ἑκάτερα ποιουμένη παρεκτροπάς. Cf. *Comb.* II, 26 (*Migne* XCI, 53).
2. Ed. *Comb.* II, 22 (*Migne* XCI, 48).

l'acte de parler de telle ou telle façon qui dépend d'une libre décision de la volonté (γνώμη) et qui détermine l'hypostase ou la personne. Ainsi le pouvoir de vouloir et l'exercice actuel de la volonté dans un sens déterminé ne sont pas identiques, l'un appartient à la nature, l'autre à la décision de celui qui veut (τῆς τοῦ θέλοντος βουλῆς). Le Logos devenu homme avait donc comme homme le pouvoir de vouloir, mais un pouvoir mis en branle et formé par la volonté divine (τῷ αὐτοῦ θεϊκῷ θελήματι κινούμενόν τε καὶ τυπούμενον). Car sa volonté, dit saint Grégoire de Nazianze, n'était en aucun point opposée à celle de Dieu, mais divinisée en tout (τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν οὐδὲν ὑπεραντίον θεῷ θεωθὲν ὅλον[1]). Que d'après l'interprétation de saint Maxime ce mot θεωθέν, qui implique une relation de l'humain au divin, suppose également la dualité des volontés de même que le mot humano-divin dans Denys, cela ne nous regarde plus. Cependant il résulte tout aussi évidemment de ce que nous venons de dire que la volonté gnomique est chez saint Maxime quelque chose de distinct de la volonté libre ou du libre arbitre (ἐξουσία) qui à plusieurs reprises est marqué comme l'attribut essentiel de la nature humaine. La volonté gnomique est la décision de la volonté une fois arrêtée et, comme telle, une manifestation de la personne en tant que *principium quod* et un effet de la volonté, mais non plus de la volonté elle-même. L'expression volonté gnomique avait été imaginée par les Monothélites pour pouvoir soutenir de cette façon l'unité de la volonté. Mais saint Maxime leur montre qu'on ne peut l'attribuer ni au Logos, ni à la nature humaine et que, par conséquent, on ne pouvait pas davantage parler d'une ou de deux volontés gnomiques, mais seulement de deux volontés physiques.

Entendons-le discuter avec Pyrrhus :

« M. Qu'appellent-ils donc γνώμη ?

P. La γνώμη est, comme la définit saint Cyrille, un genre et un mode de vie (τρόπος ζωῆς).

1. Ibid. Cf. Disp. cum Pyrrho (*Comb.* II, 162; *Migne* XCI, 292).

M. Notre genre de vie, qu'il soit ordonné vers la vertu ou vers le péché, n'est-il pas dépendant de notre libre choix ?

P. Sans aucun doute, il dépend de notre choix.

M. Mais nous choisissons librement, alors que nous voulons et délibérons, ou bien agissons-nous peut-être sans vouloir et sans délibérer ?

P. Evidemment c'est la première alternative qui a lieu.

M. La γνώμη n'est donc qu'une résolution déterminée par la considération du bien réel ou apparent[1] ?

P. C'est cela même.

M. Si cette définition est juste on ne peut pas parler d'une volonté gnomique, car comment la volonté peut-elle procéder de la volonté ? En outre, par le fait qu'ils attribuent au Christ, le Seigneur, la volonté gnomique, ils font de lui un homme ordinaire qui est comme nous à la merci d'une délibération ; qui souffre de l'ignorance et du doute et qui voit devant lui des propositions contradictoires, puisqu'on ne délibère que sur des choses douteuses et non sur des choses évidentes. Nous tenons de notre nature le désir de tout ce qui de sa nature est simplement bon ; mais ce qui est bon seulement d'une certaine façon, nous l'examinons et en faisons l'objet de délibération. Voilà pourquoi nous parlons chez nous de cette γνώμη qui est un genre et un mode de vie, mais non affaire de nature prise en soi, car autrement la nature aurait été établie infinie, sous plusieurs aspects. Dans l'humanité du Christ, qui n'était pas simplement un homme ordinaire à notre façon, mais existait en tant que Dieu, la volonté ne peut pas être appelée γνώμη. Déjà par le fait de son être et de son existence en Dieu, la nature humaine tenait de son réceptacle une inclination au bien et une aversion pour le mal ainsi que l'enseigne saint Basile dans son explication du Psaume 44. »

Après cela, saint Maxime montre que dans la bonté morale de l'homme ordinaire, les dons naturels de Dieu

1. Ed. *Comb.* II, 171 (*Migne* XCI, 308) : Οὐκοῦν ἡ γνώμη οὐδεν ἕτερόν ἐστιν ἢ ποιὰ θέλησις σχετικῶς τινος ἢ ὄντος ἢ νομιζομένου ἀντεχομένη.

étaient affaire principale et il ne fallait pas admettre seulement une puissance créatrice de l'homme. L'éclat de la vertu et de la bonté morale naturelle de l'homme consistait dans la préservation ou la destruction des taches afférentes au péché, tout comme l'éclat du fer tient à la disparition de la rouille. On pouvait d'autant plus considérer la bonté morale de la nature humaine, comme un don divin, du moins on devait faire abstraction de tout progrès et de tout perfectionnement dans la vertu. Pareille idée était admise par Nestorius, parce qu'il considérait la nature du Christ comme étant l'homme Jésus. Il parlait donc d'une volonté gnomique du Christ. Encore moins on peut attribuer à l'essence divine ou au Logos en soi une volonté gnomique ; car, d'après la définition donnée plus haut, une telle volonté comporte quelque chose d'imparfait en soi. Si on veut parler d'une volonté du Logos, ce ne peut être que de la volonté naturelle, divine, qui ne forme qu'une seule et même chose avec l'essence divine et qui, à cause de cela, est unique dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Si l'on attribue cette volonté divine au Christ seul, on doit contester sa volonté humaine.

De tout cela il résulte assez clairement que tant qu'il faudra considérer la volonté naturelle humaine du Seigneur comme une volonté libre et dépendante de la raison, cette volonté ne saurait être comme chez nous une volonté gnomique parce que, pour tout dire en un mot, cette volonté se distingue de la nôtre à trois points de vue. D'abord elle ne saurait choisir entre le bien et le mal, car par le fait de son union hypostatique avec Dieu, la volonté humaine a perdu la possibilité de pécher. En second lieu il n'est pas besoin d'examen, de délibération ou d'une longue réflexion pour imprimer à la volonté humaine une tendance décidée vers le bien. En troisième lieu l'agent directeur, l'arbitre ou le consommateur de l'action dans la personne du Seigneur, ce n'est pas un homme, mais le Logos divin qui a divinisé la volonté humaine.

6. Si les Monothélites objectaient à la croyance orthodoxe

que la volonté libre était affaire de la personne et non de la nature « qu'elle devait donc être attribuée au Christ au singulier », saint Maxime rappelait comme les autres Pères le mystère de la Trinité[1]. « On apprenait ici, disait-il, tout le contraire, à savoir que la volonté était affaire de la nature et non de la personne », car malgré la Trinité des personnes divines, on ne pouvait admettre en Dieu trois volontés différentes, mais une seule. Le nombre des volontés dépendait ainsi non du nombre des agents, mais du nombre des natures[2].

7. Les Monothélites prétextaient qu'on admettait bien l'unité de volonté en Dieu et dans les saints du Ciel ; on pouvait donc bien l'enseigner pour la nature divine et la nature humaine du Christ. A cela, Maxime répondait à bon droit qu'une telle explication dépasserait son but ; on n'arriverait pas à d'autre unité de volonté qu'à celle qu'a soutenue Nestorius pour faire accepter sous son couvert la dualité des personnes. Saint Maxime s'occupe en ce sens de l'unité de volonté dans sa lettre au prêtre Maxime[3]. Ici-bas c'est une imperfection pour la volonté humaine que la possibilité de choisir entre le bien et le mal et entre les moyens d'atteindre notre fin souveraine. L'intelligence de l'homme est, en effet, obscure et imparfaite ; l'étroite subordination des moyens à la fin dernière ne lui apparaît pas avec une évidence inéluctable ; il lui faut réfléchir, oser, pour imposer à la volonté une direction vers une activité fatigante, et celle-ci reste libre, elle peut suivre la vertu ou s'écarter du bien. C'est au Ciel seulement que la possibilité de choisir entre le bien et le mal cesse parce que là disparaîtra tout doute et toute ignorance; là, l'âme contemplera le souverain bien lui-même, le possédera, en jouira. Alors la volonté des saints ne fera

1. Le pape Agathon dans son écrit dogmatique à l'empereur Constantin, de l'an 680, écrit de même (*Mansi* XI, 243) : Nam si personalem quisquam intelligat voluntatem, dum tres personae in sancta Trinitate dicuntur, necesse est, ut et tres voluntates personales operationes (quod absurdum est et nimis profanum) dicerentur.

2. *Max.* Disp. cum Pyrrho (*Comb.* II, 161 ; *Migne* XCI, 289).

3. Ed. *Comb.* II, 1 sqq. (*Migne* XCI, 9 sqq.).

qu'une seule chose avec celle de Dieu, en tant que l'objet de la volonté, Dieu lui-même et le salut de tous, est le même pour Dieu que pour les hommes. Néanmoins les volontés physiques et leurs opérations n'en resteront pas moins infiniment distinctes de toute la distance qui sépare l'infini du fini. Pour que les volontés physiques ne formassent qu'une seule et même chose, il faudrait aussi que les essences passassent les unes dans les autres et que les créatures eussent participé elles-mêmes à leur création[1].

8. De la discussion de saint Maxime et de Pyrrhus, il nous apparaît que les Monothélites donnaient, pour élever les opérations humaines au rang d'opérations divines, les mêmes raisons que donneront plus tard les Prédestinatiens et les Déterministes pour faire disparaître la liberté humaine. « Si, disaient-ils, en face de l'activité divine toute activité humaine en général doit être appelée action et passion, cela est bien le cas, en particulier pour la personne du Seigneur ». Saint Maxime n'admet point cette idée. Pour lui les êtres ne sont pas pleinement connus par leurs contraires, ou il faudrait que les contraires fussent réciproquement les causes les uns des autres. La créature n'est pas méchante, parce que Dieu est bon, pas plus que Dieu n'est bon, parce que la créature est devenue mauvaise. En réalité les créatures n'ont pas eu en propre le mouvement spontané, mais le mouvement communiqué et la passion, et ceci ne résulte pas de ce que la créature est le contraire de Dieu, mais de ce que ce caractère lui a été communiqué dans la création. Néanmoins nous parlons d'énergie, même à propos de la nature humaine, comme par exemple saint Léon dans son écrit dogmatique. *Agit utraque forma.* « A-t-il fait autre chose celui dont il est dit[2] : Après qu'il eut jeûné quarante jours, il eut faim ? Il a permis à la nature d'opérer d'après sa volonté ce qui lui était propre[3] ». La nature humaine n'était

1. *Max.* Ep. ad Marin. (*Comb.* II, 10, 11 ; *Migne* XCI, 24, 25).
2. Disp. cum Pyrrho (*Comb.* II, 193 ; *Migne* XCI, 349).
3. Ibid. (*Comb.* II, 194 ; *Migne* XCI, 352).

donc pas comme un instrument inanimé : au contraire le Logos fait homme voulait et opérait même en tant qu'homme avec sa volonté humaine et son mode d'activité humaine.

§ 50

Suite de l'histoire des erreurs monothélites ; décrets du concile de Latran (649) et du sixième concile général (680)

Peu à peu s'accrut le nombre des défenseurs de la foi orthodoxe ; ce ne furent pas seulement quelques théologiens et évêques comme saint Sophronius et Maxime que nous venons de nommer, ce furent les conciles qui firent entendre leur voix en faveur du Dyothélisme. Nous le savons pour les conciles de la province ecclésiastique de l'Afrique du Nord, dans les quarante années du VIIe siècle. Le patriarche Pyrrhus s'était rendu à Rome avec saint Maxime et il avait remis au pape Théodore une profession de foi orthodoxe ; mais il retomba dans l'erreur à Ravenne et il fut de nouveau excommunié par le pape. Celui-ci adressa aussi au patriarche Paul de multiples sommations pour le gagner à la foi orthodoxe. Mais pendant ce temps, Paul avait jeté complètement le masque et déterminé l'empereur Constans II à prendre une mesure semblable à celle qu'avait prise Héraclius, à l'instigation de Sergius. C'est ainsi qu'en 648 fut publié sous forme d'un édit impérial le décret de foi nommé *Typus*, composé par Paul ; il y était interdit, sous menace de graves peines, de discuter sur la question d'une ou de deux volontés, d'une ou de deux énergies. En même temps il y était ordonné que l'*Ecthesis* était remise en vigueur et devait être observée.

Ce *typus* ne se distinguait par rien d'essentiel de l'*Ecthesis* elle-même. La seule différence qu'il y eut dans le texte c'est que l'*Ecthesis* enseignait l'unique volonté du Christ et interdisait les termes d'une ou deux opérations tout en recommandant l'unique activité, tandis que le *typus* proscrivait

très sévèrement toute dispute sur l'unité et la dualité de volontés et d'opérations.

Quand la nouvelle de ce *typus* parvint à Rome le pape Théodore était mort le 13 mai 649 et Martin Ier lui avait été donné pour successeur. Celui-ci, ancien apocrisiaire à Constantinople, avait appris à connaître les intrigues qui s'y tramaient. Il n'avait rien de mieux à faire que de réunir un grand concile à Rome pour mettre en pleine lumière la foi orthodoxe ; ce fut le concile de Latran de 649 ; il siégea du 5 au 31 octobre dans le palais pontifical ; cent cinq évêques y prirent part.

Les délibérations furent ouvertes par un discours du pape qui exposa en toute exactitude la question controversée ; on lut les documents, les passages des Pères en contradiction avec les hérétiques furent soigneusement examinés, et à la fin une profession de foi fut dressée qu'accompagnaient vingt anathématismes [1]. Ce symbole est une répétition de celui de Chalcédoine[2] avec l'addition de ces lignes relatives au Monothélisme.

Credimus et duas ejusdem, sicut naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates, divinam et humanam, et duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indeminuta eundem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum, eundem atque unum Dominum nostrum et Deum J. Chr. utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem.

Les anathématismes ajoutés contiennent exactement formulées des propositions relatives au dogme de la Trinité et de l'Incarnation ; ils proclament [3] (3e anath.) la constante virginité de Marie *ante partum, in partu, post partum* ; ils répètent (Anath. 10 sqq.) la doctrine des deux volontés et des

1. Héfélé (*Hist. des Conc.* III, 522 sq.) rapporte in extenso et exactement les actes de ce concile.

2. Il ressort du symbole composé en latin au concile de Latran, que les Pères lurent dans le texte de Chalcédoine qu'ils avaient sous les yeux, ἐν δύο φύσεσι.

3. Sophronius dit la même chose dans son synodicon (*Mansi* XI, 486). V. Les Anathématismes chez *Benz*. Ench. p. 78.

opérations physiques et condamnent Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople et ses successeurs Pyrrhus et Paul comme chef des Monothélites [1].

D'anathème contre Honorius il n'y a pas trace dans les décrets du concile. Mais vouloir, comme on le fait, tirer de ce silence une preuve de la condamnation au moins indirecte d'Honorius, sous prétexte qu'un anathème a été prononcé contre Pyrrhus qui avait prétendu s'autoriser d'Honorius et s'inspirer de lui, c'est s'appuyer sur une induction sans valeur. On est bien plutôt en droit de tirer une conclusion contraire. La lettre d'Honorius, sa défense par Jean IV, par saint Maxime et par le secrétaire particulier du Pape après que Pyrrhus se fût réclamé de lui, n'avaient pas pu rester inconnues des Pères présents parmi lesquels figuraient même quelques Orientaux. Dans l'allocution par laquelle il ouvrit l'assemblée, le pape Martin rappelle les efforts de ses prédécesseurs qui avaient tenté, soit par lettre, soit par les représentations orales de leurs apocrisiaires à Constantinople de ramener à la vérité les hérétiques en question ; et il ne dit pas qu'Honorius ait fait exception à la règle[2]. D'autres Pères du concile de Latran s'expriment encore plus clairement sur l'infaillible autorité de l'Eglise romaine, par exemple Etienne de Dor qui rapporte l'exhortation que faisait saint Sophronius de se tourner en hâte vers le siège apostolique où se trouveraient les fondements [3] de la foi orthodoxe. Sergius évêque de Chypre, appelle dans sa lettre au pape Théodore l'Eglise romaine *firmamentum a Deo fixum et immobile* [4]. Comment les Pères auraient-ils pu encore tenir Honorius pour un hérétique déclaré ? Non, tout ce qu'on peut conclure de leur silence, c'est qu'ils avaient reconnu qu'il s'était mépris sur une question pratique ; là était son tort.

Les décrets furent souscrits par les évêques présents et publiés par le Pape.

Martin I[er] devint donc ainsi le troisième vaillant champion

1. *Mansi* X, 1151 sqq. — 2. Ibid. 879. — 3. Ibid 893. — 4. Ibid. p. 914.

de la foi orthodoxe, mais il eut désormais, lui aussi, à subir les persécutions de Constans II. L'exarque Théodore Calliopa vint à Rome en 653 à la tête d'une armée ; il avait ordre de l'empereur d'arrêter le Pape parce qu'il avait été élevé sans son autorisation à la tête de l'Eglise. Ainsi en advint-il, le Pape fut saisi dans l'Eglise du Latran, conduit au port, embarqué et amené, après une longue traversée, à Constantinople au mois de septembre de l'année suivante. Il y fut jeté en prison, accusé d'avoir pris part à une révolte et traité très durement. A la fin il fut embarqué pour la Chersonèse ; il succomba le 16 septembre 655, avec la gloire du martyre, aux souffrances et aux privations d'une très dure captivité.

Dans l'intervalle le patriarche Paul était mort et il avait pour successeur Pyrrhus qui était élevé pour la seconde fois sur la chaire patriarcale. Celui-ci fut remplacé par Pierre qui rétablit l'union de l'église de Constantinople, au moins avec les apocrisiaires romains, sur la commune acceptation d'une volonté hypostatique et de deux volontés naturelles. Mais le pape Grégoire Ier n'approuva pas cet accord, pas plus que saint Maxime[1] contre qui on dirigea des poursuites à Constantinople, comme contre Martin Ier. Ce saint, après avoir été envoyé en exil en diverses contrées, et avoir supporté avec deux de ses élèves les plus cruels supplices, mourut de la mort du martyre à Colchis, le 13 août 662.

C'est seulement avec la mort de l'Empereur en 668 que l'orthodoxie vit s'élever des jours meilleurs. Son fils Constantin Pogonat qui lui succéda sur le trône se détacha du Monothélisme du moins en cessant de le protéger. Les patriarches successeurs de Pierre évitèrent aussi dans leurs lettres pastorales de recommander l'erreur. Enfin en 678, l'Empereur dans une lettre au pape Donus fit connaître sa volonté de convoquer un concile pour mettre un terme aux querelles religieuses. La lettre ne parvint pas à Donus,

1. Des renseignements sur le sort qui lui fut fait alors se trouvent dans ses lettres chez Comb. I, p. XXIX-LXX. *Mansi* XI, 3 sqq.

mais à son successeur Agathon qui entra dans les idées de l'Empereur et fit tenir à Rome un concile préparatoire d'évêques occidentaux pour désigner les députés à envoyer au concile général de Constantinople conformément aux désirs de l'Empereur.

Beaucoup d'évêques furent présents (125) quelques-uns même des pays d'Occident occupés par les Barbares, tels que l'Espagne, la Gaule, l'Angleterre ; car Agathon avait désiré pouvoir témoigner de l'accord de toute l'église occidentale. Ici encore apparut la grande circonspection avec laquelle les Papes entendaient régler les controverses religieuses et diriger le développement du dogme, et tout autant l'influence pratique de l'Eglise catholique qui faisait intervenir toute la chrétienté et toutes les nations qui la constituent dans la solution des questions soulevées par le temps et qui savait ainsi les intéresser au travail du progrès intellectuel.

Le concile choisit quelques députés et le Pape de son côté envoya des légats à Constantinople. Agathon leur remit pour l'Empereur et pour ses fils associés à l'Empire une lettre et en même temps un écrit synodal des Pères assemblés.

Dans la première le Pape présente un court exposé de la foi en forme de symbole, il y affirme la doctrine des deux volontés physiques et des opérations du Christ[1], dont les premières ne formaient notamment ni deux volontés en lutte ni même séparées en deux personnes, mais étaient très intimement unies. A cette occasion, il ne manque pas de faire remarquer que l'Eglise romaine avait toujours professé cette foi, qu'elle ne s'était jamais écartée de la tradition apostolique et que dans l'avenir conformément à la promesse du Seigneur, elle garderait jusqu'à la fin cette foi intacte. Et le Seigneur n'avait pas seulement promis au prince des

1. *Mansi* XI, 239: Cum duas autem naturas duasque naturales voluntates et duas naturales operationes confitemur in uno Domino nostro J. Ch.r, non contrarias eas nec adversas ad alterutrum dicimus nec tanquam separatas in duabus personis.

Apôtres, Pierre, que sa foi ne faillirait point ; il lui avait donné encore la mission de confirmer ses frères dans la foi. A cet égard les successeurs de Pierre, ses prédécesseurs, n'avaient pas négligé, depuis que les évêques de Constantinople avaient cherché à déshonorer l'épouse sans tache du Christ par des innovations hérétiques, de les avertir et de les conjurer qu'ils eussent à renoncer à l'erreur ou au moins à se taire, pour éviter de produire des divisions dans l'Eglise avec leur doctrine sur l'unique volonté ou l'unique énergie du Christ [1]. Alors le Pape en vient à démontrer la doctrine dyothéliste il se réclame du dogme de l'intégrité de la nature divine et humaine dont le dyothélisme dérive

1. Ibid. p. 242, 243 : Haec est enim verae fidei regula, quam et in prosperis et in adversis vivaciter tenuit ac defendit haec spiritalis mater vestri tranquillissimi imperii, apostolica Christi ecclesia ; quae per Dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicae traditionis numquam errasse probabitur, nec haereticis novitatibus depravata succubuit, sed ut ab exordio fidei Christianae percepit ab auctoribus suis apostolorum Christi principibus illibata fine tenus permanet, secundum ipsius Domini Salvatoris divinam pollicitationem (Luc. 22, 32)... Unde et apostolicae memoriae meae parvitatis praedecessores, dominicis doctrinis instructi, ex quo novitatem haereticam in Christi immaculatam ecclesiam Constantinopolitanae ecclesiae praesules introducere conabantur, numquam neglexerunt eos hortari atque observando commonere, ut a pravi dogmatis haeretico errore saltem tacendo desisterent, ne ex hoc exordium dissidii in unitate ecclesiae facerent, unam voluntatem, unamque operationem duarum naturarum asserentes in uno Domino nostro J. Chr. Il est plus que vraisemblable qu'Agathon par les mots « non negligentes ut saltem tacendo desisterent », songe à Honorius lui-même et peut-être, sans s'arrêter expressément à sa lettre, entendait faire voir qu'il le jugeait comme son prédécesseur Jean IV. Cela s'accordait en même temps, au mieux avec l'affirmation de la pure tradition de l'Eglise romaine, qu'il déclare établie par le Seigneur, non seulement comme la gardienne, et la dépositaire de la tradition apostolique, mais aussi comme le docteur infaillible de toutes les églises et le juge dans les questions de foi ; et il remarque bien dans l'espèce que l'Eglise romaine est absolument d'accord avec son chef, le successeur de Pierre, qui seul a reçu les promesses divines. En aucun cas, Agathon ne peut au moins avoir visé une hérésie possible et formelle du pape. Au contraire, cette affirmation si nette de l'infaillibilité du pape, expressément reconnue par une grande partie des évêques d'Occident et d'Orient, ne permet pas de croire qu'à Rome, on ait attribué au pape Honorius, autre chose qu'une méprise sur une question pratique, comme l'avait déjà fait l'apôtre Paul en face de l'apôtre Pierre.

nécessairement comme une conséquence, et il cite alors plusieurs preuves positives tirées de la sainte Ecriture et des écrits des Pères. La plupart de ceux-ci ont été déjà invoqués chez saint Maxime en faveur de la doctrine orthodoxe. Parmi ces Pères sont nommés saint Ambroise (De fide ad Grat. II, 3 et c. 19 super Luc. 22,42), saint Augustin (C. Maxim. II, 20), saint Athanase, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie (Thesaur. X, 3) et saint Léon. Par contre on ne trouve de témoignages en faveur des erreurs monothélites que chez les hérétiques tels qu'Apollinaire, Séverin, Théodose, Sergius, etc.

Le second écrit remis aux Légats et signé par tous les membres du concile de Rome contient également une profession de foi, et se rattache aux canons du concile de Latran de 649.

Dès que les députés furent arrivés à Constantinople et eurent remis les instructions du Pape à l'Empereur, celui-ci n'eut rien de plus pressé que d'insister auprès des patriarches Georges de Constantinople et Macaire d'Antioche pour la prompte convocation des métropolitains et des évêques de leur ressort. Bientôt arrivèrent aussi les représentants des patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie, si bien que le synode se rassembla à Constantinople en novembre 680 et prit aussitôt le titre de concile œcuménique. La question controversée fut examinée sous toutes ses faces, tous les arrangements invoqués en faveur du Monothélisme par le chef des partisans, Macaire d'Antioche, furent pesés avec soin; les pièces en discussions furent lues et examinées sous le rapport de l'authenticité et de l'intégrité, et on reconnut ainsi que la lettre du patriarche Mennas déjà citée par Sergius avait été interpolée à l'époque du V[e] concile ainsi que deux lettres du pape Vigile qui contenaient des témoi-

1. *Mansi*, XI 637 : Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν.

gnages en faveur du monothélisme. Dans la dix-huitième session, le 16 septembre 681, le décret de foi rédigé sous forme de symbole fut signé par tous les cent soixante-quatorze assistants. Après la répétition du symbole du concile de Chalcédoine on lit à la fin : « Nous enseignons dans le Christ aussi deux volontés naturelles et deux énergies naturelles sans séparation et sans changement, sans partage et sans mélange, conformément à la doctrine des Pères et même deux volontés naturelles qui ne sont point opposées l'une à l'autre (à Dieu ne plaise), comme l'ont dit les hérétiques impies, mais en telle façon que la volonté humaine obéit, sans résistance, sans contrariété, mais en toute soumission à la volonté divine et toute puissante. La volonté humaine ne devait pas, il est vrai, se mouvoir spontanément, mais se soumettre à la volonté divine, comme l'enseigne le sage Athanase. De même donc que sa chair est appelée et est la chair du Dieu Logos, de même la volonté naturelle de sa chair est devenue la volonté du Logos comme il le dit lui-même : « Je suis descendu du Ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé ». Il nomme ici la volonté de sa chair, sa volonté propre puisque la chair était là son bien propre. De même que la chair sainte et sans péché du Christ n'a pas été supprimée par sa déification, mais est restée dans ses limites et dans son espèce, de même sa volonté divine quoique divinisée n'a pas été supprimée ; elle reste entière comme le dit Grégoire le théologien : sa volonté n'est pas contraire à Dieu ; elle est plutôt complètement divinisée. Nous enseignons encore qu'il y a en notre Seigneur Jésus-Christ deux énergies naturelles, sans séparation, sans division, sans changement et sans mélange ; à savoir l'énergie divine et l'énergie humaine, comme le dit Léon : « *Agit enim utraque forma*, etc. Si nous n'admettons pas que Dieu et sa créature aient la même énergie, c'est pour ne pas transformer la créature dans l'essence divine et ravaler les qualités de la nature divine jusqu'à celles de la créature. De même que les miracles, nous attribuons les souffrances à un seul et même individu, même avec la distinction des

natures, par lesquelles il existe et dans lesquelles il subsiste, comme le déclare saint Cyrille. Nous croyons donc à deux natures en une personne, et nous reconnaissons dans une personne unique les différences de nature dont chacune opère de concert avec l'autre ce que leur propriété particulière veut et opère. Nous reconnaissons donc deux volontés naturelles et deux énergies travaillant de concert au salut du genre humain ».

A cause de l'anathème prononcé contre le pape Honorius, les décrets du sixième concile général intéressent spécialement un autre dogme, celui de l'infaillibilité du pape.

Que le Pape ait commis une faute — et dans quelle mesure — par sa lettre à Sergius, nous l'avons déjà montré. Le pape Jean IV avait, il est vrai, peu après la mort d'Honorius et du vivant même du copiste de sa lettre essayé d'expliquer dans un sens orthodoxe les termes embarrassés de son prédécesseur; saint Maxime avait même, à diverses reprises saisi l'occasion d'écarter des paroles du pape toute signification hérétique. Au concile de Latran de l'année 649 il n'avait pas été question d'Honorius; on ne s'en occupa pas davantage au concile romain de 680. L'écrit du pape Agathon n'en fait mention qu'indirectement et en termes qui ne font pas absolument supposer chez lui une terminologie équivoque ou une erreur matérielle dans la foi. Cette lettre dut être assez connue à Rome et dans tout l'Occident; ici le Monothélisme n'avait pu s'implanter. Mais à Constantinople on ne se laissa pas enlever des mains ces paroles du pape qui semblaient favorables à l'erreur. Encore au quatrième concile œcuménique le porte-parole des Monothélites s'y référa et demanda que la lettre fût lue publiquement. Ainsi en fut-il, et le concile s'exprima à ce sujet en ces termes dans la treizième séance[1] : « Après avoir lu les lettres de Sergius de Constantinople à Cyrus de Phasis et au pape Honorius et celles de ce dernier à Sergius, nous avons trouvé que ces documents contredisent les dogmes aposto-

1. *Mansi* XI, 554.

liques, les déclarations des saints conciles et de tous les Pères célèbres et suivent les doctrines erronées des hérétiques. Nous les condamnons donc absolument et nous les repoussons comme dangereux pour les âmes. Les noms mêmes de ces hommes doivent être bannis de l'Eglise, à savoir celui de Sergius qui a écrit sur cette doctrine impie, celui de Cyrus d'Alexandrie, ceux de Pyrrhus, de Paul, de Pierre de Constantinople et de Théodore de Pharan qui tous ont été anathématisés par le pape Agathon dans sa lettre. Nous les frappons tous d'anathème et à côté d'eux doit être exclu de l'Eglise et anathémisé, tel est notre sentiment commun, l'ancien pape Honorius de la vieille Rome, parce que nous avons trouvé dans sa lettre à Sergius qu'il partagea en tout ses idées et approuva ses doctrines impies (κατὰ πάντα τῇ ἐκείνου γνώμῃ ἐξακολουθήσαντα καὶ τὰ αὐτοῦ ἀσεβῆ κυρώσαντα δόγματα).

Si donc dans le cours des sessions suivantes, c'est-à-dire la seizième et la dix-huitième, l'anathème prononcé contre Honorius fut renouvelé, et sous la simple mention de son nom dans la série des autres hérétiques ; nous savons que ce fut seulement dans le sens que nous venons d'indiquer. Le concile n'entendit pas le déclarer hérétique formel au même titre que les autres, mais seulement en ce que d'après la teneur de ses lettres il avait partagé les erreurs de Sergius et les avait approuvées, quoique contre son intention[1].

En outre les décrets des conciles, même de ceux qu'en raison de la participation de la plupart des provinces ecclésiastiques peuvent se dire œcuméniques, n'ont d'autorité infaillible qu'autant qu'ils ont été expressément autorisés par le chef de l'Eglise ; les Pères du sixième concile s'adressèrent eux-mêmes à Rome pour obtenir cette approbation[2]. Sans doute le pape Agathon avait été déjà enlevé par la mort

1. Pennachi (*De Honorii causa* Ratisb. 1870, p. 204 sqq.) s'arrête exclusivement à considérer cette insertion d'Honorius, dans le nombre des hérétiques, et il attribue aux Pères du concile, une *error in facto dogmatico*, mais il rend ainsi l'approbation des decrets par le Pape impossible.

2. *Mansi* XI, 683 sqq.

quand les députés y revinrent avec les actes du concile. Mais son successeur Léon II, déféra aux désirs des Pères et approuva les décrets du concile dans une lettre à l'empereur [1]. Il anathématisait donc lui aussi tous les hérétiques, Arius, etc., et même les auteurs de la nouvelle hérésie, Théodore de Pharan, Cyrus, Sergius et Honorius, en faisant remarquer que ce pape n'avait pas éclairé ce siège apostolique par la doctrine de la tradition apostolique, mais qu'il avait permis par une profane négligence que la foi immaculée fût souillée (*qui hanc apostolicam sedem non apostolicae traditionis doctrina lustravit sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est* (d'après le grec *subverti permisit*) *et omnes qui in suo errore defuncti sunt*)[2]. Qu'Honorius eût souillé l'Eglise romaine, comme le porte le grec[3] quand on rapporte ἄσπιλον, non à la doctrine de la tradition apostolique, mais à l'Eglise (ἐκκλησία), Léon ne le dit pas ; la traduction donnée d'après le texte latin rend même son approbation en termes différents pour le pape Honorius. En effet dans une lettre au roi d'Espagne Ervig Léon après l'énumération des hérétiques écrit : « En même temps (j'anathématise) aussi Honorius qui laissa souiller la règle immaculée de la tradition apostolique qu'il avait reçue de ses prédécesseurs[4] (*qui immaculatam apostolicae traditionis regulam quam a praedecessoribus suis accepit maculari consensit*). De même dans une lettre aux évêques d'Espagne l'anathème prononcé contre Honorius est justifié par ce fait qu'il n'a pas étouffé à leur naissance la flamme de l'hérésie comme il convenait à l'autorité apostolique, mais l'a favorisée par sa négligence (*negli-*

1. Ibid. 726 sqq.

2. Le texte grec — le texte latin n'en est qu'une traduction ultérieure — porte : Ὅστις ταύτην τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστολικῆς παραδόσεως ἁγνίσαι, ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε κ. τ. λ.

3. Dœllinger (*Papstfabeln* p. 138) traduit le passage cité : « parce qu'Honorius n'a pas éclairé l'Eglise romaine avec la doctrine apostolique, mais a admis que celle qui avait été pure jusque là fût souillée par l'erreur, par une erreur impie ». De même Grisar, dans le Wetzer et Weltes *Kirchen lexicon* VI (2e éd.). 248. — 4. *Mansi* XI, 1050 sqq.

gentia confovit)[1] Le *Liber Diurnus* RRPP, formulaire à l'usage de la chancellerie papale, composé à cette époque[2] dans l'église de Rome, reçut dans les mêmes termes l'anathème porté contre Honorius : il avait, était-il dit, donné son assentiment et ses encouragements aux erreurs des Monothélites (*qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit*). Le pape Léon a donc précisé l'anathème porté sur Honorius et indiqué le seul sens, que d'après le contenu de ses lettres il pouvait comporter : à savoir qu'il avait erré non dans sa croyance, mais par négligence, par connivence ou par adhésion à une expression fautive ; par une appréciation erronée de l'état de choses, par une crainte excessive des divisions, porté préjudice à la foi et encouragé l'erreur. Honorius avait été condamné, ainsi que l'écrit l'Empereur dans l'édit d'approbation du concile, comme auxiliaire de l'hérésie (ὁ τῆς αἱρέσεως συναιρέτης, σύνδρομος, βεβαιωτής) et comme s'étant contredit[3].

Le septième et le huitième concile général (887) renouvelèrent l'anathème sur Honorius après lecture d'une lettre où le pape Adrien II (867-872) supposait qu'Honorius avait été déjà anathématisé[4] par le pape Agathon au moins indirectement. Quelle signification avait cet anathème pour la doctrine de l'infaillibilité du pape, nous le verrons dans la quatrième partie de la présente histoire (V. plus bas § 88).

§ 51

La Christologie de saint Jean Damascène

Quand nous regardons au déclin de la Patristique les multiples essais et les grands travaux tentés et entrepris pour éclairer les plus profonds mystères du Christianisme, nous ne devons pas seulement nous étonner de l'intérêt toujours nouveau que la chrétienté a pris à ces extraordi-

1. Ibid. p. 1057. — 2. Ed. *Migne* CXV, p. 52. — 3. *Mansi* XI, 709. — 4. Ibid. XVI, 120.

naires questions intellectuelles. Ce qui nous étonne davantage c'est le succès avec lequel les défenseurs de ces mystères insondables ont su s'en rendre maîtres par l'intelligence et la parole. De ces travaux, en tant qu'ils concernent le dogme de l'Incarnation, saint Jean Damascène nous présente une courte récapitulation dans son troisième livre « sur la foi orthodoxe ».

1. Dans un examen rétrospectif des hérésies précédentes il nous indique les divers éléments de la personne du Christ et leur réunion, quand il dit dans le second chapitre : « Dès que la chair a existé, le Verbe de Dieu fut cette chair, et en même temps une chair animée, participant à la raison et à la plus haute intelligence supérieure. Nous ne disons donc pas qu'un homme a été honoré de la divinité, mais que Dieu s'est fait homme. Celui qui en effet était complètement Dieu est devenu un homme complet, non pas certes qu'il ait été changé dans sa nature, ni qu'il ait reçu simplement la forme apparente de l'incarnation ; car avec la chair qu'il a reçue de la sainte Vierge et qui était animée par un esprit raisonnable et intelligent et qui prit existence en lui, il s'est uni d'une façon hypostatique, sans mélange et changement, sans division, sans que la nature de la divinité ait été transformée, sans qu'enfin il ait formé, par la nature divine et la nature humaine qu'il a prise, une nature composée.

2. Mieux encore, Jean Damascène n'entend pas représenter l'union hypostatique comme absolument équivalente à l'union du corps et de l'âme dans la nature humaine. Sans doute on peut, d'après lui, dire en une certaine manière que l'homme individuel est composé de deux natures, d'un corps et d'une âme, mais nous parlons d'une seule nature humaine qui existe chez plusieurs hommes ; à laquelle chacun participe et dans laquelle ils se ressemblent tous. De cette idée du genre que nous exprimons par le mot nature, d'une union de la divinité et de l'humanité en une nouvelle nature humano-divine il ne peut être question dans le Christ ; il est uniquement l'Homme-Dieu[1]. Il entend bien appeler la personne de

1. *Jo Damasc.* De fide orthod. III, c. 3.

l'Homme-Dieu une personne composée (σύνθετος ὑπόστασις) et l'union des deux natures une union hypostatique (καθ' ὑπόστασιν), mais aussi une union essentielle (οὐσιώδης) ; ceci parce qu'elle n'est pas simplement une union visible ou morale, mais embrassant directement les deux natures ; cela, parce que les deux natures se sont unies en une seule personne.

3. Quant aux termes *nature* et *personne*, saint Damascène leur attribue le sens qui a prévalu parmi les Pères grecs. Essence et nature (οὐσία, φύσις) désignent pour lui le genre, ce qui est affirmé de plusieurs individus de la même espèce, *personne* ce qui par contre est toujours spécial, particulier, non pas que la personne contienne une partie de l'être, mais parce que les personnes ne diffèrent pas par l'être, mais par le nombre et les accidents. La personne ou l'hypostase est l'être avec les accidents, mais en tant qu'elle subsiste en soi[1]. L'être, ou essence, existe comme tel, c'est-à-dire de la façon où nous l'entendons, non comme général dans la réalité mais seulement dans les personnes. De là notre Père de l'Eglise conclut qu'on a bien le droit de dire avec saint Athanase et saint Cyrille : la nature divine s'est faite chair, tout en pensant que la divinité s'est incorporée la chair. Par contre il est erroné de soutenir que les personnes divines se soient toutes incarnées, car le Père et le Saint-Esprit, dit-il, n'avaient collaboré à l'Incarnation que par leur volonté. Toute l'essence divine s'était bien néanmoins, et non une seule partie, unie à toute la nature humaine. Mais on ne pouvait pas dire que la nature ou l'essence du Logos avait souffert sur la croix parce que la divinité n'a pas souffert. Il était exacte de dire que la nature humaine avait souffert dans le Christ en faisant abstraction dans cette expression de tous les autres individus humains. Mais s'il pense qu'il n'y a aucune nature individuelle, particulière (οὐκ ἔστιν εὑρεῖν καὶ ἰδιάζουσαν φύσιν), il explique dans ce qui suit en quel sens il a voulu s'exprimer, quand il montre que le

1. Ibid. c. 6 : Ὥστε τὸ κοινὸν μετὰ τοῦ ἰδιάζοντος ἔχει ἡ ὑπόστασις, καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ὑπάρξαι.

Christ notre Seigneur ne s'est pas incorporé dans l'Incarnation une simple idée ou le genre de la nature humaine, mais une nature réelle, telle qu'elle est dans un individu, avec cette seule différence qu'elle n'a jamais existé à part, mais dès le commencement dans le Logos uniquement. Il distingue en effet la nature ou l'être dans notre idée (ἐν θεωρίᾳ) qui est une simple abstraction de la nature dans l'espèce (ἐν τῷ εἴδει), telle qu'elle est réellement propre, en tant que nature humaine, à tous les hommes, et celle-ci de la nature telle qu'elle est dans l'individu (ἐν ἀτόμῳ), quoique les deux dernières soient ordinairement identiques. Le Logos a donc pris une nature telle qu'elle existe dans l'individu, quoiqu'elle n'ait jamais existé à l'état isolé [1].

Quoique Jean appelle l'Homme-Dieu une personne composée, il regarde néanmoins la personne du Logos comme l'unique principe constitutif de la personne, parce que celui-ci, dans la plénitude des temps, s'est incorporé une nature humaine, si bien que ce qui était auparavant la personne simple du Logos est maintenant composé de deux natures [2]. Dans cette personne composée, l'Homme-Dieu garde en même temps que les attributs et les propriétés qui le distinguent du Père et du Fils, celles qui le distinguent, en tant qu'homme, de sa mère et de tous les hommes ses frères ; d'autre part il a aussi les qualités par lesquelles il est essentiellement égal au Père et au Saint-Esprit et aussi celles par lesquelles il est allié et semblable à tous les hommes [3].

L'inhabitation réciproque et la circomincession que saint Grégoire de Nazianze avait déjà enseignées à propos des deux natures dans le Christ, sont enseignées en l'un et l'autre sens comme elles l'avaient été par d'autres Pères, à propos

1. *Jo. Damasc.* De fide. orthod. III, c. 11. — 2. Ibid. c. 6.

3. Jean appelle (III) la caractéristique personnelle du Fils de Dieu *χαρακτηριστικὸν καὶ ἀφοριστικὸν ἰδίωμα* et il les distingue des qualités de l'essence divine qui sont appelées *ἰδιώματα τῆς θείας φύσεως*. D'autre part il faut distinguer dans la nature humaine du Seigneur les propriétés qui en font une nature individuelle déterminée de celles qui la caractérisent en général, en tant que nature humaine.

des rapports mutuels des personnes divines : saint Jean remarque cependant que cette circomincession n'était pas réciproque, si on l'entendait au second sens, mais procédait de la nature divine. Dieu pénètre bien toutes choses, mais il n'est pénétré par rien. Le corps du Christ a donc droit à l'adoration, parce qu'il n'est pas séparé de la divinité du Logos et qu'il est pénétré et porté par elle.

5. Contre la doctrine qui soutient que dans l'Homme-Dieu le Logos divin était le principe constitutif de la personne, on a bien soutenu que toute nature pouvait exister comme une nature réelle, et même seulement comme subsistant, et partant comme une personne chez l'homme. Cela n'est pas tout à fait erroné ; mais il n'est pas démontré que dans l'Homme-Dieu les deux natures aient dû former chacune leur personne ; elles peuvent aussi avoir été unies à une personne. La nature humaine du Christ n'a jamais subsisté à l'état séparé ; elle a existé dès le début dans le Logos, elle était ἐνυπόστατος mais non ἀνυπόστατος [1].

6. Contre les Monophysites et les Monothélites fut défendu le dogme des deux natures complètes dans le Christ, et aussi la doctrine des deux volontés libres, des deux modes d'intelligence, l'un divin, l'autre de science et de sagesse humaines en même temps que celle des deux opérations dans l'unique personne. Cependant les deux natures ne peuvent agir chacune séparément sans participation de l'autre[2]. Mais comment se manifeste dans ces deux modes d'opérations l'unité de la personne et comment peut-il être question d'une manifestation de la volonté humaine, libre sans personne humaine ? Pour résoudre de telles questions, Jean distingue le pouvoir de la volonté et la volonté d'une part, de la volition déterminée et consécutive à la délibération et à la décision d'autre part[3]. La première appartient à

1. *Jo. Damasc.* De fide orthod. III, c. 9.

2. Jean cite les paroles du pape Léon (Ep. 10 ad Flav.) : Vult enim et agit utraque forma, cum alterius communione.

3. De fide orthod. c. 14 : Τὸ μὲν γὰρ θέλειν φύσεως, ὥσπερ καὶ τὸ ὁρᾶν· τὸ δὲ πῶς θέλειν, οὐ φύσεως ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας γνώμης,

la nature, la seconde à la personne, la première est la volonté en général ou la volonté physique, θέλησις (θελητικὸν, θέλημα φυσικόν), l'autre est l'objet de la volonté gnomique (θέλητον, θέλημα γνωμικόν). Il y avait donc deux volontés dans le Christ; parce qu'il y avait en lui deux natures et même deux volontés libres; mais ce qu'il voulait était unique à cause de l'unité de la personne; le Christ devait vouloir seulement ce qu'il voulait, en tant que Dieu d'après son être, ou ce qui appartenait à la nature humaine. De là résultaient les différences pour la libre volonté humaine de la personne du Christ, en comparaison de celle des autres hommes. Il n'était besoin chez lui ni d'examen ni de délibération pour prendre une décision, ni même d'une inclination vers ce qu'il décidait; un choix réfléchi suffisait. L'Homme-Dieu était au-dessus de toutes ces imperfections; il avait en outre, par son être, une inclination vers le bien, telle qu'il ne pouvait ne pas chasser le mal[1]; l'impeccabilité était son partage. Cela doit s'entendre du mode d'opération comme de la volonté. Il y en a deux dans l'Homme-Dieu, sans séparation, sans mélange, et en compénétration mutuelle. Car si le Fils de Dieu a pris une nature humaine, il doit l'avoir adoptée avec son mode d'action particulier. Par contre il résulte de l'unité de la personne et de l'union intime des deux natures, non seulement la compénétration mutuelle des natures, mais aussi de leur mode d'opération, quoique la nature exacte de cette περιχώρησις reste un mystère impénétrable. Ce que nous pouvons en déduire de certain, c'est que si l'Homme-Dieu opérait des miracles par sa nature divine, son corps n'était pas sans y prendre part, et s'il souffrait dans son corps, ce n'était pas sans que la nature divine y eût sa part. C'est par celle-ci que les souffrances du Seigneur obtenaient une si haute valeur. D'autre part il y avait avec le Logos un esprit raisonnable ou une nature humaine intellectuelle dans laquelle une intelligence humaine présidait à tout ce qui s'accomplissait dans la vie humaine.

1. Ibid.

Sans doute la chair par son union avec le Logos avait obtenu des grâces et des avantages particuliers ; cependant la divinité ne pouvant, quant à elle, rien gagner ni perdre par son union, n'était donc pas devenue capable de souffrir. Car la divinité n'a pas souffert dans la chair de la même façon qu'elle opère dans la chair[1] ; la chair était l'instrument de la divinité ou le principe (*principium quo*) par lequel elle opérait. Les actions des deux natures ne sont donc pas mêlées l'une à l'autre ; chacune opère ce qui lui est propre ou bien le Christ opérait en chacune, selon son essence avec la collaboration de l'autre (μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας).

Mais ne résulte-t-il pas, comme conséquence du dogme de la parfaite humanité à côté de la divinité dans l'unique personne du Christ, qu'on ne doit pas admettre simplement chez lui deux, mais trois natures, puisque l'homme seul est composé de deux natures, de corps et d'âme ? A cela saint Jean répond[2] qu'on peut bien nommer les deux éléments de l'homme deux natures[3], ainsi que ces termes se trouvent chez saint Grégoire de Nazianze (car il le cite toujours comme son maître) dans son quatrième discours. Le terme des trois natures dans le Christ n'est pas contre la vérité, quoique extraordinaire, parce que là où on veut analyser une composition et une union, on indique non les éléments primitifs, mais les premiers éléments constitués qui étaient chez l'Homme-Dieu la divinité et l'humanité. Chez l'homme cependant on peut toujours parler d'une nature, si on entend par là la *species* ou l'être par lequel tous les hommes sont égaux. C'est en ce sens que saint Athanase parle d'une

1. *Jo. Damasc.* De fide orthod. III, c. 15 : Τῶν μὲν οὖν οἰκείων αὐχημάτων ἡ θεότης τῷ σώματι μεταδίδωσιν· αὐτὴ δὲ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν διαμένει ἀμέτοχος· οὐ γὰρ, ὥσπερ διὰ τῆς σαρκὸς ἡ θεότης ἐνήργει, οὕτω καὶ διὰ τῆς θεότητος ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἔπασχεν. ὄργανον γὰρ ἡ σὰρξ τῆς θεότητος ἐχρημάτισεν.

2. Ibid. c. 16.

3. Il ne faut pas cependant se rallier à l'idée et à l'expression de saint Jean Damascène, relativement aux deux natures de l'homme ; car d'après ce qu'on vient de dire, il reste encore à décider si, dans l'union de l'âme et du corps dans l'homme, il ne se réalise pas un certain mélange et une nouvelle nature, la nature humaine.

nature de toutes les choses créées, à laquelle elles participent toutes... En aucun cas on ne peut se borner à admettre chez le Christ une seule nature; car en lui la nature humano-divine a conservé ses qualités particulières et il ne saurait être également question d'une espèce supérieure dans laquelle l'Homme-Dieu serait compris comme les autres.

7. D'une manière particulière la volonté libre de la nature humaine ne peut être combattue dans le Christ, à la différence de la volonté libre. Le Christ dut devenir un homme complet pour vaincre, en tant qu'homme, l'ennemi qui avait vaincu l'homme dans le paradis, et pour délivrer l'homme tout entier, c'est-à-dire y compris sa volonté libre. Mais comment cette intervention de la volonté humaine libre était-elle possible dans l'union hypostatique de la nature humaine et du Logos? Le saint docteur l'explique en ce sens que le Christ a toujours voulu librement avec sa nature humaine ce que la volonté divine lui a inspiré de vouloir[1]. « Celui qui était à la fois Dieu et homme voulait aussi bien avec sa volonté divine qu'avec sa volonté humaine. Les deux volontés n'étaient donc pas distinctes l'une de l'autre par leur décision (οὐ γνώμῃ), mais seulement par la force physique. Par nature, la volonté humaine n'était pas toute puissante, mais lorsqu'elle est devenue vraiment et essentiellement la volonté du Logos Dieu, elle devint aussi toute-puissante.

Si donc Denys l'Aréopagite parle d'une énergie humano-divine (θεανδρικὴ ἐνεργεία), il entend par là, comme l'interprète Jean Damascène, non pas mêler les modes d'opération des deux natures, mais indiquer seulement cette mystérieuse compénétration réciproque des deux natures. Les facultés humaines ont été, en une mystérieuse façon, pénétrées par Dieu dans le Christ et divinisées, en un certain sens, sans aucune transformation essentielle. L'Homme-Dieu reconnaît donc avec une raison humaine et il sait avec elle ou bien

1. *Jo. Damasc.* De fide orthod. III, c. 18 : *Ἀλλ' ἐκεῖνα αὐτεξουσίως ἤθελεν, ἃ ἡ θεία αὐτοῦ θέλησις ἤθελε θέλειν αὐτήν.*

prend conscience en elle qu'elle est une raison unie avec Dieu élevée au-dessus de toutes les créatures, objet d'adoration pour tous.

8. Par rapport à l'intelligence humaine de Jésus, il y a une double remarque à faire : la première, c'est qu'à cause de l'union hypostatique elle n'a pas été affectée d'une ignorance qui serait déshonorante, mais qu'elle a été instruite très parfaitement ; qu'elle prévoit même l'avenir avec certitude[1], et qu'ainsi elle a été pourvue dès le commencement de la plénitude de toutes les connaissances et qu'elle n'a fait de progrès que dans la mesure où l'Homme-Dieu laisse transpirer hors de lui la sagesse qui habitait en lui, ou en tant qu'il a élevé parmi les hommes, pour ainsi dire à notre place, l'intelligence et la grâce et les a portées à la perfection, alors qu'il s'attribuait souvent à lui-même ce qui n'était propre qu'aux hommes, ses frères, et qu'il parlait en leur nom[2]. C'est ainsi qu'il faut expliquer, croit-il, en se couvrant de l'autorité de son maître Grégoire de Nazianze, les paroles de la sainte Ecriture chez saint Luc (II, 52). Il explique encore de la même façon, à l'exemple de plusieurs Pères, les prières que le Seigneur a faites dans sa vie, alors qu'il n'avait nul besoin de prier ; car comment aurait-il eu besoin d'élever son esprit à Dieu, celui qui était uni hypostatiquement à lui ? Au contraire, le Seigneur n'a dû pratiquer la prière que dans des vues pédagogiques ou didactiques ; en prenant sur lui les besoins des hommes et en priant en leur nom. Ceci doit s'entendre notamment de la prière du Seigneur sur la Croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné[3] ? »

9. A propos de la mort de Jésus, saint Jean Damascène, ne remarque pas cependant ce que les Pères avaient dit avant lui de l'union du Logos et de nos corps au tombeau ; il ajoute même que par la mort l'unité de la personne de Jésus n'a pas été rompue alors que l'âme et le corps, en dépit de leur séparation locale, restaient unis hypostatiquement par le Logos,

1. Ibid. c. 21. — 2. *Jo. Damasc.* De fide orthod. III, c. 22.
3. Ibid. c. 24.

parce que le Logos était resté toujours le seul et même principe constitutif des deux parties séparées[1].

10. Sur l'œuvre de la Rédemption, Jean Damascène répète ce que saint Grégoire a déjà dit, à savoir que l'Homme-Dieu, qui n'était pas soumis à la nécessité de mourir, s'est livré à la mort en toute liberté et s'est ainsi offert en sacrifice, non à l'esprit malin, notre ennemi, mais à celui que nous avions offensé par nos péchés. Il explique même, en quelques mots comment ce méchant ennemi, ou la mort, s'est emparé du Fils de Dieu et, dans la conviction d'avoir saisi un homme ordinaire, il a reconnu la divinité qu'il eût été impuissant à prendre[2]. Il se représente ici la chose comme si le démon s'était laissé prendre à l'humanité du Christ comme à une enveloppe et avait été contraint alors par la divinité du Seigneur, sur laquelle il n'avait aucun empire, à délivrer tous ceux qu'il avait jusqu'alors dévorés. Nous n'avons pas à attacher une grande importance à cette allégorie et nous la devons considérer comme un essai d'expliquer de quelque façon la victoire du Christ sur le diable[3]. Saint Jean parle encore avec plus de justesse des effets de la mort du Christ au XI[e] chapitre du IV[e] livre où il s'attache à démontrer que la croix du Christ est digne d'adoration. « La mort n'a été vaincue que par la croix, c'est la croix qui a détruit le péché d'Adam dévalisé l'Adès, assuré notre résurrection et nous a obtenu la force de vaincre la douleur et même la mort ; c'est elle qui nous a rendu possible le retour à la béatitude, qui a rouvert la porte du paradis, qui a élevé notre nature à la droite de Dieu et a fait de nous des fils et des héritiers de Dieu ».

Dans le chapitre suivant, le treizième, il déclare tout aussi nettement que l'Homme-Dieu, « par son Incarnation, sa naissance, son baptême, ses souffrances et sa résurrec-

1. Ibid. c. 27.

2. Ibid : *Προσεῖσι τοιγαροῦν ὁ θάνατος, καὶ καταπιὼν τοῦ σώματος δέλεαρ, τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται, καὶ ἀναμαρτήτου καὶ ζωοποιοῦ γευσάμενος σώματος διαφθείρεται καὶ πάντας ἀνάγει, οὓς πάλαι κατέπιεν.*

3. Cette explication se rencontre déjà dans les mêmes termes chez saint Cyrille de Jér. Cat. 12, 15.

tion a délivré le genre humain du péché de notre premier père ». De là il ressort que Jean n'a pas considéré dans le passage indiqué tout d'abord, la mort du Seigneur comme le moment unique, mais seulement comme le point culminant de l'œuvre rédemptrice, qui nous a obtenu la délivrance du péché et de la dette, la victoire sur la mort et sur le démon et nous a reconquis le titre d'enfants de Dieu et les droits à son héritage céleste.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Histoire du développement des dogmes théologiques sur Dieu, la Trinité et la révélation de Dieu dans la création

CHAPITRE PREMIER

DOCTRINE DE L'EXISTENCE DE DIEU ET DE SES ATTRIBUTS A L'ÉPOQUE PATRISTIQUE

CHAPITRE II

LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE TRINITAIRE A L'ÉPOQUE PATRISTIQUE

Page

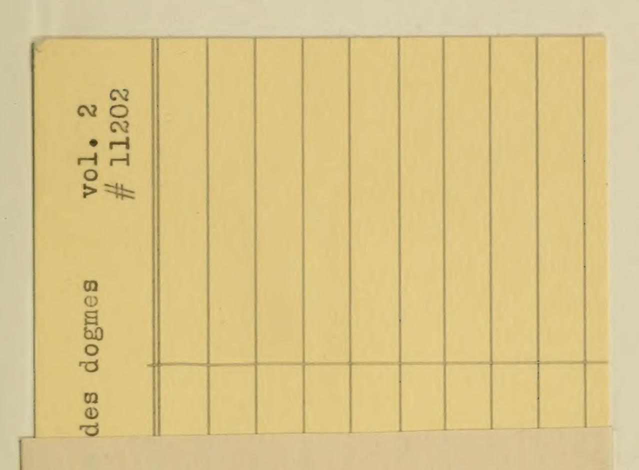
CHAPITRE III

DÉVELOPPEMENT DES DOCTRINES DOGMATIQUES SUR LA CRÉATION DU MONDE EN GÉNÉRAL ET SUR LES ANGES EN PARTICULIER

DEUXIÈME PARTIE

Histoire des dogmes christologiques et sotériologiques à l'époque patristique

---


des dogmes
vol. 2
11202